Paul Alexandru Georgescu

Filozofia dreptului
în contextul actualității

II 347.567

editura universitatii Titu Maiorescu

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT ÎNAINTE

la
Filozofia Dreptului în contextul actualităţii
Tratat şi antologie de texte

Lucrarea de faţă reprezintă o excepţională *summa summarum* a conceptelor esenţiale care fundamentează un tratat de Filozofia Dreptului, fiind, în acest sens, o premieră în gândirea juridică românească.

Tratatul are meritul şi noutatea de a-şi propune şi a îndeplini, cu erudiţie şi cu atractivitate, **trei finalităţi** principale.

1) **Reconstituire a filozofiei juridice clasice** prin îmbogăţirea cuprinsului, prin înnoirea metodelor şi prin actualizarea aplicaţiilor. În acest sens, prima noutate importantă se produce chiar în partea tradiţională a disciplinei: în istoria doctrinelor de filozofie juridică. În locul unei cronologii de autori şi opere, Tratatul construieşte **şase tipuri de reflecţie filozofico-juridică** (antic, medieval, renascentist, iluminist, hegelian şi pozitivist), la care adaugă două modele româneşti de creativitate juridică: N. Titulescu şi M. Djuvara.

Datorită **tipologiei** care lucrează cu aceleaşi scheme de problematizare şi soluţionare, marii gânditori în materie, de la Platon la J. Rawls, coboară şi circulă în lumea noastră, discutând liber şi benefic între ei şi cu noi. Două exemple, dezvoltate în Tratat. Dacă l-am întreba pe Aristotel cum e statul nostru, ne-ar spune că este şi republică (în momentul alegerilor care decid **de jos în sus**) şi apoi este monarhie, când aleşii hotărăsc, la guvern, **de sus în jos**. Monarhia şi republica nu sunt o chestiune de rege sau preşedinte, ci o direcţie de decizie politică.

Al doilea exemplu dovedeşte că **tipologia dezvoltă o neaşteptată simultaneitate dialogantă**, cum este „discuţia" pe tema tiranului detestat de Aristotel şi iubit de Cioran, în care filozoful elin are... ultimul cuvânt, recent adeverit de prăbuşirea totalitarismului.

Astfel de „aplicaţii" sunt posibile şi revelatoare pentru că Tratatul, în analiza cărţii lui Tuka fundamentează logic şi metodologic conceptul de **tip valoric**, folosit cu deosebit succes în ştiinţele spiritului, întrucât e susceptibil să ilustreze adevăruri generale fără să sacrifice concretul şi diferenţele specifice.

În partea a doua a Tratatului, care este dedicată problemelor de bază ale disciplinei – definiţia conceptului de drept şi determinarea ideii de justiţie – autorul este mai conservator. Asumă doctrinele şi atitudinile marilor săi maeştri: rigoarea severă a lui R. Stammler, care făcuse obiectul tezei sale de doctorat, claritatea atrăgătoare a lui G. Del Vecchio şi pertinenţa elevată a lui M. Djuvara. Ceea ce nu împiedică Tratatul să aducă lumini noi, mai cu seamă în privinţa justiţiei şi a experienţei juridice. Păstrându-şi rangul înalt de coerenţă raţională şi imperativ categoric, justiţia nu mai este văzută ca un astru unic, strălucitor, dar izolat (abstract), ci ca un centru al unei constelaţii, sau mai exact al unui sistem în care intră, ca valori derivate, libertatea şi egalitatea, iar ca valori auxiliare, ordinea şi progresul. Radbruch le numeşte componente contradictorii ale ideii de justiţie. Greşeşte şi totodată presimte un alt adevăr. Prin însăşi natura ei justiţia nu poate fi contradictorie, ci numai raţional coerentă, motivat imperativă.

Dar este tot atât de adevărat, că ierarhia valorilor derivate şi auxiliare se schimbă inevitabil o dată cu circumstanţele istorice şi atunci apar nu numai diferenţele observate de Radbruch, dar şi „derapările" trăite de noi. În timpurile de stabilitate şi prosperitate prevalează, din complexul justiţiei, **libertatea**, cu consecinţele ei, expansiunea iniţiativei, dreptul la diferenţă, mărirea distanţelor economice, permisivitatea. În epocile de criză şi schimbări revoluţionare primează, vehement, **egalitatea** cu urmările cunoscute: domnia omului nepregătit pentru a conduce şi a spiritului vindicativ, uniformizarea la nivelul de jos, recursul la secret şi violenţă în organizarea statului şi în combaterea adversarilor.

Această reconstrucţie, evident aplicabilă actualmente, este efectul „alianţei", preconizate în partea întâi a Tratatului între datoria (*das Pflicht*) kantiană, universal valabilă, şi binele comun determinat de Thoma d'Aquino în componentele lui istoric produse. Funcţionarea în context actual a elementelor libertare şi egalitare, indicate mai sus, va fi pe larg examinată în capitolul referitor la putere, convenţie, pedeapsă şi pace.

Cât despre **experienţa juridică**, Tratatul adoptă şi aplică, în studiul despre ***Teoria probelor şi silogismul juridic***, poziţia prof. Djuvara care a

demonstrat că exista un **constructivism juridic-raţional** în aproape toate faptele „date" pe care juristul, mânuindu-le, în fond, le construieşte potrivit unui procedeu specific, denumit de Kelsen *Zurechnung* (atribuire) şi aşezat de el la baza gândirii juridice.

2) În al doilea rând, o dată cu al treilea şi ultimul capitol al părţii sistematice în care se cercetează cele patru noţiuni fundamentale şi anume **puterea, convenţia, pedeapsa** şi **pacea**, Tratatul include o **hermeneutică a prezentului, o exegeză a aporiilor** generate de furtunoasele relaţii dintre **liberalism, totalitarism** şi **democraţia** pe cale de mondializare. Furtuna a început în 1914, cu primul război mondial, a continuat cu Societatea Naţiunilor şi cu cedările de la München, culminând în a doua conflagraţie mondială şi în războiul rece, pentru a se termina, aparent, cu dispariţia Uniunii Sovietice şi cu globalizarea. Tratatul descoperă şi formulează pregnant, neocolind paradoxul, aporiile fiecărui sistem şi, mai ales, le ordonează potrivit dualităţii ***challenge-response*** (provocare-răspuns), ilustrată de Toynbee. Formulările definitorii revelează luciditatea gândirii filozofico-juridice: Puterile apusene, la München, în 1938, „se iluzionau cu bună ştiinţă că sunt slabe pentru a ceda"; marxismul este în esenţă „eroizarea revanşardă a inferiorului" şi astăzi „derapările" democraţiei: „înlocuirea valorii prin imagini şi a argumentelor prin sloganе". Hermeneutica autorului ia poziţie critică asupra unor autori la modă – ca Leo Strauss, I. Habermas, H. Arendt, M. Foucault. Fără a oferi soluţii concrete avalanşei de aporii, Tratatul trasează clar **direcţiile de soluţionare**: raţionalitatea, eticizarea şi promovarea umanului.

3) În sfârşit, pornind de la semnalele date actualmente în domeniul celor patru concepte fundamentale, autorul trasează **direcţiile** lor **de dezvoltare**: apariţia şi rolul crescând, etic şi politic, al celui de-al treilea centru de putere, societatea civilă; expansiunea multiformă şi pragmatică a convenţiei (protocoale, baze de discuţie, seturi deschise adeziunilor ulterioare etc.), integrarea ascendentă a foştilor pedepsiţi (rol politic, memorii) şi căutarea de noi soluţii în războiul de tip inedit contra unor duşmani anonimi şi invizibili (terorismul). De asemenea, în ***Concluzii*** se discută cum va evolua umanismul juridic proclamat ferm şi concretizat, fără multă motivaţie, ca definitor pentru Statul democratic de drept, pentru drepturile omului şi pentru crescânda, dar atât de discutata şi controversata globalizare.

Cu aceste preocupări *prospective*, Tratatul oferă, în al treilea rând, **o modelare a umanismului viitor** şi la sfârşit schiţează, ca *proiect propriu*, **sistemul de sumă pozitivă** care va integra dreptul şi va guverna întreaga viaţă socială.

Este a treia noutate – poate cea mai ambiţioasă – a Tratatului care ordonează şi aşază numeroasele prognoze şi prospective pe trei trepte ascendente, corespunzătoare nivelurilor de cunoaştere. Pe prima treaptă, aceea a constatării şi extrapolării realului prezent, se situează cu autoritate şi copleşitoare documentaţie cele cinci scenarii ale Comisiei Europene, publicate sub titlul ***Europa 2010***. Pe a doua treaptă iau loc determinările generale, rezultate din analiza logică a fenomenului de mişcare, aşa cum face prof. Mircea Maliţa stabilind modalităţile de existenţă socială (tot cinci) posibile în viitor.

Însumând şi sintetizând poziţiile din părţile: istorică, sistematică şi interdisciplinară, autorul Tratatului îşi prezintă, la nivelul gândirii vizionare, proiectul personal pe care îl denumeşte, matematizând, **sistemul de sumă pozitivă al umanismului juridic viitor**. Intrările în acest sistem (*inputs*) sunt aporiile cunoscute din comentariile la circumstanţele liberală, totalitară şi democratică, iar ieşirile (*outputs*) sunt rezolvarea sau reducerea lor în plan instituţional sau decizional. Între ele funcţionează trei circuite – economic, politico-juridic şi ideatic – care, printr-o multitudine de metode şi procedee, au funcţia de a „pozitiva" fenomenele negative (cum ar fi în politică extremismul sau în drept anarhismul). O serie de factori materiali şi spirituali, îndeosebi legea eterogoniei scopurilor (intenţiile rele – rezultate bune) favorizează „pozitivarea". De exemplu minciuna politică. O inevitabilă derapare demagogică face ca la alegeri candidatul să promită fericiri imposibile. Minciuna aprobată prin vot şi difuzată de media devine doleanţă, însuşită de vreun partid – proiect şi votată de Parlament – lege. Şi aşa se poate realiza un pod, o şcoală, un spital, generate de o promisiune mincinoasă.

Desigur, **modelarea umanistă** a dreptului pe care o propune Tratatul are ca merit suprem acela ca, prin sistemul schiţat, să aducă o rezolvare raţională şi etică pentru două probleme cruciale pentru viitor.

În cea dintâi – antagosnimul naţional-mondial – autorul critică, cu argumente temeinice, „soluţia" prin absolutizarea unui termen şi excluderea celuilalt, rezolvând problema prin... Brâncuşi: cu cât valoarea şi strălucirea părţii e mai mare, cu atât întregul (sculptura mondială) e mai bogat şi puternic. În privinţa necesităţii unei noi ordini juridice interne şi mai ales externe, autorul arată că ea nu se va putea întemeia decât pe un fel de **ecumenicitate laică**, în care respectul demnităţii persoanei şi solidaritatea moral-socială să fie căile principale spre ţelul suprem al dreptului şi al întregii lucrări omeneşti. Tratatul formulează această „soluţie" într-un mod

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

kantian: ***sporirea umanităţii din om***. Aşa cum se menţionează în subtitlul lucrării, Tratatul include, prin intercalare după fiecare capitol, pasaje semnificative din autorii studiaţi, din comentatorii lor acreditaţi sau din personalităţi, ca Goethe, Heidegger sau B. Russell, care aruncă asupra problematicii filozofiei juridice lumini noi, conferind disciplinei şi Tratatului o preţioasă amploare culturală.

* * *

Pentru studenţi, acest Tratat constituie o adevărată ***Carte de învăţătură***, care îmbină temeinicia clasică cu libertatea modernă, care integrează creativitatea românească în patrimoniul valorilor universale şi care le oferă o înţelegere în profunzime a frământărilor prezente. Ca atare, poate fi şi un ghid în culturile juridice străine – franceză, germană, engleză, italiană şi spaniolă, cunoscute de autor la „faţa locului" – care formează înţeleapta şi umana modernitate europeană.

Prof. univ. dr. Avram Filipaş

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAŢĂ

În loc de C.V.

Lucrarea de faţă este rodul final al unei vieţi de studiu şi cercetare, de profesorat universitar şi publicaţii ştiinţifice, în ţară şi în străinătate, cu excepţia anilor de stalinism, când activitatea mea filozofico-juridică, interzisă în afară, s-a dezvoltat – şi adâncit – numai în plan interior. Revenirea la universitate, reluarea contactelor internaţionale, culminând cu conferinţele de la Sorbonna şi Centrul European El Escorial, precum şi alegerea mea ca membru a două Academii Naţionale – de Istorie a Venezuelei şi de Litere a Columbiei – mi-au redat posibilitatea de a îmbogăţi raţionalismul neokantian în care mă formasem cu elemente neotomiste şi cu metode moderne – teoria sistemelor şi tipologia –, dar cristalizarea academică şi ştiinţifică a acestui ansamblu şi integrarea creativităţii juridice româneşti în filozofia dreptului, dominantă actualmente în Europa şi în Statele Unite, au avut loc abia după 1989 şi s-au datorat exigenţelor cursului de filozofie juridică ţinut timp de zece ani la Universitatea „**TITU MAIORESCU**".

Trei finalităţi fundamentale

Pentru justa şi rodnica folosire a lucrării de către studenţi, profesionalişti ai dreptului şi de către toţi cei doritori de a înţelege un prezent uluitor şi de a modela un viitor dătător de speranţe, trebuie să spun de la început că ea se defineşte şi se justifică prin trei obiective majore, prin trei finalităţi ambiţioase care se cer puse în deplină lumină.

I. Reconstrucţia modernă a filozofiei juridice

În primul rând, lucrarea aceasta vrea să fie o **sistematică regândire şi reconstrucţie a filozofiei juridice în lumina actualităţii**. Ca atare, abordează materia disciplinei într-un spirit aş zice **aditiv**, capabil pe de o parte să satisfacă, mai ales în partea sistematică, cerinţele riguroase ale unui **tratat tradiţional**, iar pe de alta, să asume deschiderea înnoitoare şi vivacitatea unui **manual modern**. Fiind vorba de două modalităţi ale raţionalităţii, raportul dintre ele nu este de opoziţie, ci de complementare sau combinaţie. Reconstrucţia noastră adoptă **structurarea clasică a disciplinei**: istoria doctrinelor filozofico-juridice, în prima parte, şi tratarea sistematică a materiei, în partea a doua.

În partea primă, în istoria doctrinelor, ordonarea şi exegeza materiei nu s-au mai făcut expozitiv, cu riscul împrăştierii nesemnificative, ci **tipologic**, valoric, subliniind rezonanţa surprinzător de actuală a celor **şase tipuri** filozofico-juridice **construite**: tipul antic, medieval, renascentist, iluminist, hegelian şi pozitivist, la care se adaugă două modele româneşti de creativitate juridică: Nicolae Titulescu şi Mircea Djuvara. Contactul direct cu textele şi punerea în perspectivă a marilor autori, de la Platon la John Rawls, au făcut posibile interpretări personale şi noi concepte-cheie, precum jocul cu două mâini imaginat de Platon, monarhia ca direcţie de decizie politică, anticipată de Aristotel sau lipsa imaginaţiei binelui la Machiavelli.

Mai departe, în partea sistematică a tratatului, am satisfăcut primele două funcţii ale disciplinei – aceea logică, de a defini conceptul de drept, şi aceea deontologică, de a determina ideea de justiţie, dând preferinţă analizei austere, severe, având ca bază textele lui Stammler şi Del Vecchio. În schimb, în ceea ce putem denumi a treia funcţie a filozofiei juridice, aceea de fundamentare, tratarea este mult mai actuală şi personală. Am conferit operaţiei de fundamentare un domeniu şi un sens precis şi fertil: acela de îndreptăţire sau de justificare a noţiunilor de bază (*Grundbegriffe*) pe care diferitele ramuri ale dreptului se întemeiază şi funcţionează, acceptându-le ca un fel de postulate: **puterea** în dreptul public, **convenţia** în dreptul privat, **pedeapsa** în dreptul penal şi **pacea** în dreptul internaţional. Originalitatea tratatului nostru constă în adunarea şi sistematizarea materialului imens – mutaţii, aporii, false soluţii – produs de cele trei circumstanţe, pe care le vom examina imediat şi, mai ales, în propunerea unei legitimări actuale, sistematice.

În sfârşit, cele trei studii din ultima parte – interdisciplinară – a Tratatului evidenţiază cele trei valenţe pe care, personal, le consider definitorii pentru

filozofia juridică de azi şi anume: a) **pertinenţa juridică**, adică puterea de a determina valabilitatea unor soluţii legislative sau decizii judecătoreşti, aşa cum se arată pe larg în *Logica probelor şi silogismul judiciar*, b) capacitatea de **remodelare a fenomenologiei dreptului**, pusă în evidenţă de studiul meu asupra tipologiei prof. Tuka şi c) aşezarea în adevărata lor lumină a relaţiilor dintre identitatea românească şi împlinirile ei doveditoare ale voinţei noastre de universalitate, pe de o parte, şi recunoaşterea elogioasă de care s-au bucurat sau ameninţările grave la care au fost supuse, pe de altă parte, aşa cum rezultă din „serialul" intitulat *Opt miniştri de Externe*, văzuţi de aproape, dar şi în perspectivă actuală (Nicolae Titulescu, Al. Vaida-Voevod, George Mironescu, Grigore Gafencu, Istrate Micescu, Mihail Manoilescu, Mihai Antonescu, Gheorghe Tătărescu). Cu neobişnuită strălucire unii, sau cu obişnuit talent alţii, ei au exprimat două adevăruri definitorii pentru fiinţarea noastră în lume. Primii patru cancelari au prezentat şi reprezentat **vocaţia noastră de deschidere şi afirmare universală**, universalitatea fiind pe atunci materializată în Societatea Naţiunilor, în cultura europeană şi în civilizaţia mondială, iar ultimii patru au gestionat curajos, şi nu fără succes, **transformarea vitregiei în rezistenţă** şi **întoarcere** la uman. Privindu-i acum în perspectiva cathartică a istoriei, putem spune că toţi au contribuit la **schimbarea semnelor istoriei, la prefacerea suferinţei în putere de viaţă şi creaţie**. Aceste două legităţi supreme ale identităţii româneşti au avut urmări concrete de cea mai mare importanţă în comportamentul nostru internaţional. Sub impulsul lor, acesta a străbătut trei faze:

a) **adeziunea hotărâtă la o ordine europeană justă şi constructivă** manifestată prin Mica Înţelegere şi Înţelegerea Balcanică, în perioada liberală interbelică,
b) **limitarea pierderilor şi alegerea răului cel mai mic** în timpul războiului cald, militar şi apoi rece, ideologic, în perioada, pentru noi, totalitară şi
c) **revenirea** cu greutăţi şi primejdii, la **democraţie**, la **Statul de drept** şi la **integrarea europeană** şi mondială, ceea ce pentru noi înseamnă paşi noi pe un drum cunoscut.

II. Exegeza timpului prezent, provocări şi răspunsuri

În al doilea rând, tratatul acesta de filozofie juridică vrea să fie **un răspuns dat sfidărilor timpului recent şi prezent.** El a fost elaborat în timp sau contratimp cu cele **trei circumstanţe dominante** ale epocii, pe

care le-am menţionat mai sus şi pe care le-am trăit intens, personal, în ţară şi în străinătate. În termenii consacraţi de A. Toynbee, fiecare din ele a constituit un *challenge*, o provocare materială, socială şi mentală, iar *response*-urile la liberalismul celei dintâi, la totalismul celei de a doua şi la democratismul integrator al celei de a treia s-au succedat dialectic, alcătuind, în cele din urmă, sistemul de sumă pozitivă, raţional, critic şi cooperant, format în felul următor.

A. Circumstanţa liberală. Impactul acesteia asupra formării mele filozofico-juridice a fost acela al unei **nobleţi vulnerabile**, iar răspunsul pe care l-am dat în teza de doctorat şi în volumul ***Cercetări de filozofie juridică*** a fost de **adeziune entuziastă**, dar doritoare de noi deschideri şi motivaţii. Nobleţea sau, mai exact, elevaţia neokantianismului dezvoltat de primul meu profesor, Mircea Djuvara, şi a idealismului realizator practicat de primul meu protector, N. Titulescu, erau confirmate istoric de modernizarea şi întregirea ţării, de prestigiul ei în afară şi de efervescenţa culturală înăuntru. Începând cu anul 1936, când am îndeplinit misiunea de a reprezenta tineretul român universitar la Primul Congres Mondial al Tineretului pentru Pace, sub auspiciile Societăţii Naţiunilor, la Geneva şi observând direct, la faţa locului, anexarea Austriei şi războiul civil spaniol, mi-am dat seama că în Apusul Europei, liberalismul devenise permisiv, capitulard, abulic. O ciudată autoiluzie negativistă făcea ca Anglia şi Franţa să vrea să creadă că sunt mai slabe decât Germania hitleristă şi Italia fascistă (realitatea era inversă) şi să-şi sărbătorească înfrângerea de la München (1938) ca pe o victorie. Puterile liberale pierduseră voinţa de a rezista şi chiar de a fi. Intervenţia Statelor Unite a determinat câştigarea războiului şi dispariţia totalitarismului fascist, dar au continuat, chiar în timpul războiului rece, concesiile făcute totalitarismului comunist până în 1989 când acesta s-a prăbuşit de la sine, prin implozia contradicţiilor inerente erorii şi ororii. Necesitatea alianţei cu o forţă morală şi spirituală – în speţă creştinismul şi democraţia creştină – mi-a apărut în timpul anilor petrecuţi în Spania şi a dus la aprofundarea neotomismului. În Tratat, evoluţia aceasta este expusă în capitolul *Situaţia actuală a filozofiei dreptului*.

B. Circumstanţa totalitară. Cititorii cărţii vor afla în capitolele despre G. Gafencu, M. Manoilescu, Mihai Antonescu şi Gh. Tătărescu, încercările noastre de a „fenta" diplomatic hitlerismul. Cele patru decenii de ocupaţie sovietică şi intoxicaţie marxistă le-am tratat, cum am spus, potrivit corelaţiei lui Toynbee: *challenge-response*.

Provocarea a constat din înlocuirea **valorilor supreme** – binele şi justiţia – universale, benefice, raţionale şi integratoare, cu **două fapte particulare**, care, **absolutizate** şi **fanatizate**, au devenit surse de dispreţ şi ură faţă de ceilalţi, s-au transformat în forţe de stăpânire şi exterminare: **rasa ariană** şi **clasa proletariatului**. Şi seria substituirilor continua: clasa era condusă de partid, acesta de nomenclatură şi toate se supuneau orbeşte conducătorului unic. Consecinţele au fost teribile: **inversiunea valorică** – apologia inferiorului, exaltarea primitivismului – şi impunerea prin gulaguri şi camere de gazare a unei **teologii aberative** în care Marx era Dumnezeu, iar Stalin profetul şi locţiitorul său (v. textul lui B. Russell la pagina 79). Această teologie, nivelatoare în sărăcie şi obedienţă, era în România mai mult mimată, decât autentic trăită, iar pe de altă parte ea a generat, fără să vrea, **un nou sector eroic** – victimele represiunii, de pildă Maniu – şi o **nouă modalitate de perfecţiune, adâncirea în sine** şi **răscumpărarea prin creaţie culturală** – gen C. Noica. Conceptualizând, putem spune că răspunsul românesc la provocarea totalitară a fost dublu: sentimentul de **frăţie golgotică** şi **efortul de împlinire cathartică**. În *Cartea întrupărilor*, apărută în 1999, am dat detalii ample şi revelatorii despre aceste componente care au culminat în viaţa, opera şi moartea lui Mircea Vulcănescu. În Tratat, acesta apare ca interpret al operelor sfinţilor Augustin şi Toma de Aquino.

Sistemul juridic corespunzător circumstanţei totalitare este înfăţişat cu neîntrecută subtilitate de prof. Tuka, în tipul „tumultin", comentat în partea interdisciplinară a lucrării de faţă. În ceea ce mă priveşte, în timpul relativei „liberalizări" din 1965-1970 şi în calitate de secretar-interpret al delegaţiilor parlamentare, am opus închiderii şi ignoranţei, inerente sistemului, o acţiune de cunoaştere şi preţuire a culturilor din ţările vizitate (Statele Unite, Canada, Franţa, Danemarca, Turcia, Tunisia) şi am atras, într-un fel de creativitate reciprocă, **personalităţi literare şi politice de prim rang: Miguel Angel Asturias, Ernesto Sábato, Rafael Caldera, Germán Arciniegas**. Am scris despre ei studii ample, publicate la Paris, Madrid şi Buenos Aires, iar ei au dedicat **permanenţelor româneşti** – frumuseţea ţării şi vredniciile poporului – admirabile cărţi, reportaje, interviuri şi mesaje, alcătuind o imagine de nedezminţită valoare.

C. Circumstanţa democratică. Mulţi analişti, în frunte cu Francis Fukuyama, au crezut că după dispariţia Uniunii Sovietice, după încetarea războiului rece şi datorită victoriei democraţiei mondializante, adică a celui

mai bun sistem posibil, **istoria nu va mai avea ce să facă**. Va sfârşi într-o fericire totală, automată. *The end of history*. Realitatea a dovedit însă că provocările nu au dispărut, ci numai s-au transferat şi transformat în noi tensiuni şi primejdii, iar răspunsurile, susceptibile de a le soluţiona, sunt căutate mai anxios decât înainte de 1989. Lista noilor *challenges* este impresionantă: multiplicarea războaielor interetnice locale, dar fioroase; adâncirea prăpastiei dintre bogăţie şi sărăcie, agravarea tarelor permanente: şomaj, poluare, terorism, mistică fundamentalistă. Tratatul de faţă se ocupă de ele, când tratează despre putere, pedeapsă şi pace. Pe lângă aceasta, am mai pus în lumină critică fenomene mai puţin comentate, dar de cea mai mare relevanţă pentru circumstanţa democratică: apariţia celui de al treilea centru de putere (societatea civilă) alături de conducători şi conduşi; prevalenţa gălăgioasă a minorităţilor de tot felul asupra majorităţii tăcute; amestecul derutant de duritate externă şi permisivitate internă în tratamentul penal; personalizarea puterii şi dobândirea ei prin imagine şi slogane în loc de argumente şi convingeri; expansiunea manipulării şi violenţei. La acestea se adaugă **aporiile prin exces sau autonegare**: libertatea de a desfiinţa libertăţile; dreptul de a huidui; consumismul; *le besoin de s'encanailler* – nevoia de degradare – şi altele.

Filozofia dreptului nu este şi nu poate fi o terapeutică socială şi cu atât mai puţin un panaceu universal, dar dacă nu oferă **soluţii** la toate aceste aporii, ea poate totuşi trasa direcţiile generale de **soluţionare** a lor. În această privinţă, Tratatul formulează trei direcţii fundamentale stabilind pe de o parte **principiile** pe care se bazează rezolvările şi, pe de alta, **conceptele operative** pe care le implică. Exigenţele generale sunt **raţionalitatea, eticizarea** şi **promovarea umană**, în sensul de mers spre plenitudine şi creaţie. Tratatul revendică meritul de a cuprinde şi formula nuanţat, uneori aforistic, varietatea aplicaţiilor lor.

În primul caz, **raţiunea** cere să fie respectat raportul dintre parte şi tot şi să se asigure coeziunea socială. Concret, conducerea trebuie să reprezinte aspiraţiile totului (Statul) şi nu interesele unei părţi (partidul), iar „dreptul la diferenţă" nu trebuie să distrugă fondul comun care face posibile diferenţele. Ca atare, nu trebuie guvernat **contra**, ci **împreună** cu opoziţia, şi *viceversa*.

În al doilea caz, **eticizarea** se opune absolutizării constructelor politice şi, mai larg, deturnării valorilor practice. Tehnica, bogăţia, puterea şi chiar pacea nu trebuie obţinute **cu orice preţ**. Practicate imoral, ele înseamnă

distrugere, jaf, exterminare. Dacă ar fi să căutăm un concept care să însumeze toate degradările şi să fie o culme a imoralităţii, el nu ar putea fi decât **corupţia**. Chiar la nivelul vieţii obişnuite, eticizarea este prezentă sub forma decenţei şi a mâinilor curate.

În sfârşit, **promovarea umană**, mai puţin observabilă, are totuşi o incontestabilă însemnătate, pe care filozofii dreptului o nuanţează semnificativ. Ei observă, de pildă, că **umanizarea eroilor** este benefică întrucât multiplică şansele acestora de a fi imitaţi, dar e dăunătoare dacă duce la bagatelizarea existenţei lor.

Circumstanţa democratică mai permite **apologia răsturnării valorilor**, începând cu jocuri intelectuale şi sfârşind cu practici satanice. Antieroul este prezentat ca fascinant, triumfător, admirabil, pe când virtuosul tradiţional, doritor şi făcător de bine, apare ca un ins mediocru, plictisitor, de prisos. În mod amplu şi sistematic, în capitolul despre Machiavelli am arătat cum se reduce, logic şi istoric, această fascinaţie a maleficului, iar în capitolele despre Kant şi Titulescu am dezvoltat poziţia contrarie a normativităţii care comandă şi reglementează fapticitatea în numele scopului suprem al dreptului şi al Statului: **sporirea umanităţii din om.**

III. O modelare umanistă a viitorului

A treia finalitate a Tratatului are un caracter **prospectiv-modelator.** Obiectul urmărit acum constă în determinarea condiţiilor, structurii şi acţiunilor necesare unui viitor model juridic care, valoric, să prevină sau să depăşească **aporiile globalizării – sarcină negativă** – şi totodată să instituie şi să asigure o formă superioară de ordine morală şi juridică – **sarcină pozitivă.**

Umanismul modelului nostru se traduce prin două operaţii fundamentale: a) **refuzul mutilărilor dogmatice**, al absolutizărilor exclusiviste, eliminatorii, şi b) **construirea unui nou sistem de sumă pozitivă**, sinteză dialectică de particular şi universal, de civilizaţie şi cultură.

În primul caz metodologic, modelul propus de noi în acest Tratat respinge reducţionismul – simplist, greşit şi păgubos – cu care mulţi autori rezolvă problema numărul unu a viitorului: **raporturile dintre naţional şi mondial.** Asumarea – fanatică – a unui termen şi excluderea blasfematorie a celuilalt sunt două feţe ale aceluiaşi absurd motiv. Astfel, partizanii înflăcăraţi ai globalizării exclud total din configuraţia viitorului identităţile naţionale şi culturile lor, ca fiind provinciale şi desuete, ridicole faţă de

enormitatea tehnico-economică a civilizaţiei actuale, în timp ce apologeţii intransigenţi ai naţionalismului resping „enormitatea globalizării" ca fiind superficială, uniformizatoare, dezumanizantă. Primii ponegresc şi proscriu valorile şi reuşitele naţionale, secunzii se îngrozesc de cosmopolitismul rău şi eretic. Absurditatea unora şi a altora e vădită: ce ar însemna o Europă apuseană amputată de inteligenţa franceză, temeinicia germană, practicismul englez, demnitatea spaniolă sau vocaţia italiană a frumosului? Pe de altă parte, erezia de azi poate fi credinţa de mâine, iar geniul poetic poate produce flori ale răului, care sunt, în fond, o purificare prin impur. Modelul nostru prospectiv-umanist nu întemeiază mondializarea pe opoziţie şi excludere, ci pe **potenţare reciprocă** şi **sinteză** care depăşesc opoziţia **prin ridicare în plan valoric, prin creaţie.** În viitor, fiecare termen al opoziţiei va trebui să îmbogăţească şi să înalţe pe celălalt: romantismul german şi filozofia indiană au constituit stimuli excelenţi pentru creaţia poetică eminesciană (element naţional), iar Poarta Sărutului şi Coloana Infinitului ale gorjanului Brâncuşi, proiectate mondial, au devenit valori de referinţă în sculptura universală. În termeni tradiţionali, se poate spune că geneza operei – rădăcinile – este naţională, iar proiecţia ei valorică – eflorescenţa – ţine de universal. În termeni moderni, formularea este mai complicată. Sistemul mondial de valori integrează subsistemele naţionale cu efecte de **esenţializare** şi **sublimare.** Într-o meritată universalizare, Eminescu s-ar defini prin crearea unei noi perspective existenţiale (aceea a lui *als ob*, a lui „ca şi cum"), în timp ce Brâncuşi a excelat prin profunda primordialitate a ovalului şi a verticalei. Universalitatea aduce cu ea inevitabile mutaţii axiologice ascendente.

În al doilea rând, **conţinutistic**, modelul nostru umanist-prospectiv încorporează materiale de acreditată valoare, precum cele cinci scenarii elaborate şi publicate oficial de Comisia Europeană sub titlul *The European Futures: five possibles scenaries for 2010* şi ţine seama, de asemenea, de „decaloagele" anticipatoare ale unei serii de cunoscuţi scrutători ai viitorului (Alvin Toffler, Eduard Cornish, Faith Popcorn), dar mai cu seamă de construcţiile prospective ale prof. Mircea Maliţa în *Zece mii de culturi şi o singură civilizaţie* (1998), tot în număr de cinci. Am expus şi comentat atât scenariile Comisiei Europene în partea sistematică a Tratatului, în capitolul despre putere, cât şi constructele prospective ale matematicianului şi diplomatului român, în concluziile lucrării, în care am schiţat şi propriul meu model în subcapitolul *Umanismul juridic şi modernitatea*. Astfel fiind,

aici îmi revine numai sarcina de a reliefa **diferenţele** de ordin sistemic dintre cele trei anticipări ale viitorului, dar şi **complementaritatea** demersurilor care le generează, posibilitatea de a le aşeza pe trei trepte definitorii pentru ascensiunea cunoaşterii: constatarea empirică, analiza logică şi construcţia raţională, valorică.

În pofida efectului de *Science fiction*, datorat faptului că autorii scenariilor europene pretind că trăiesc şi scriu în anul 2010 şi ca atare ne povestesc nouă, celor din 2000, **cum a fost viitorul**, adevărul este că ei lucrează cu fapte şi tendinţe prezente, observate şi extrapolate: piaţa liberă şi sporirea bogăţiei, descentralizarea Statului, iniţiativa locală, creativitatea personală sau de grup, vecinii agresivi. Dezavantajele observaţiei empirice sunt limitarea arbitrară şi lipsa de ierarhizare. De ce numai cinci „concepte-cheie" (în fond, fapte dominante) şi de ce se vorbeşte pe larg de divertisment şi deloc despre legitimarea etică a puterii? Avantajul demersului empiric stă în aceea că bogăţia concretă poate fi ordonată şi semnificată. În ceea ce mă priveşte, am observat că, în fond, cele cinci scenarii formează unul singur: „centrele" sunt în realitate laturile unui poliedru, important fiind a şti care va fi **soarta**, „posibilităţile de destin" ale poliedrului în globalitatea lui. E ceea ce întreprinde prof. Mircea Maliţa pe cale logic-analitică. El arată că orice mişcare, fizică sau socială, comportă numai cinci modalităţi: progresia, regresia, starea pe loc, oscilaţia, blocarea temporală sau curmarea totală, catastrofică. În consecinţă, corespunzător acestui pentagon logic, autorul schiţează cu erudiţie şi subtilitate cinci scenarii posibile: scenariul civilizaţiei globale, scenariul evoluţiei fluctuante, scenariul statu-quo-ului, războiul de 30 de ani (poate zece au şi trecut!) şi scenariul catastrofelor. Cu drept cuvânt, autorul consideră de dorit prima şi acceptabilă cea de a doua modalitate. Dacă la aceasta adăugăm şi idealul cumulativ „civilizaţie-cultură", putem conchide că demersul logic analitic depăşeşte pe cel precedent, real-constatativ, prin deschiderea spre o filozofie raţională, integratoare a valorii, capabilă să modeleze pozitiv, benefic, condiţia omului şi evoluţia societăţii.

Este ceea ce încerc să fac în Tratatul de faţă, după ce am străbătut orizontul istoric, sistematic şi interdisciplinar al filozofiei dreptului în lumina actualităţii. Modelul nostru modern şi umanist se situează în al treilea plan al cunoaşterii, în care raţiunea îşi exercită cele două funcţiuni definitorii: (a) teoretic, cea de **totalitate integratoare**, de globalizare dinamică, deschisă; şi (b) practic, cea de **imperativitate valorică**, morală. Virtuţile dominante sunt, în primul caz, **coerenţa**, adevărul fiind legarea necontradictorie

a cât mai multor cunoştinţe, şi, în cel de al doilea, **estimaţia valorică**, binele şi justiţia fiind scopurile ultime şi deci criteriile inexorabile de apreciere a acţiunii şi creativităţii umane. Capacitatea de integrare ordonatoare a modelului nostru este problematizată şi soluţionată **tipologic** în comentariile referitoare la lucrarea prof. Tuka, în partea interdisciplinară. În privinţa valorii supreme care legitimează modelul, ea este dată, aşa cum am arătat în capitolul *Situaţia actuală a filozofiei juridice*, de o alianţă *sui- generis* de raţiune şi credinţă, în care imperativul categoric kantian are ca urmare binele comun neotomist. Scopul ultim al dreptului este **fericirea meritată prin îndeplinirea datoriei.**

Integrând cele două funcţii inerente raţiunii, modelul nostru poate fi considerat drept un **sistem de sumă pozitivă.** Am subliniat mai sus multitudinea şi gravitatea tendinţelor negative care intră oarecum ca materie primă, ca *inputs*, în sistem: inversarea valorilor, supraetajarea răului, eroizarea nihilistă, excesul de violenţă şi corupţie, economia ocultă, politica criptică, cultul degradant al imaginii şi sloganului. Prin cele trei circuite indicate în paginile anterioare şi de-a lungul unor procese complicate şi surprinzătoare, sistemul se străduieşte să „pozitiveze" aceste fenomene. Am dezvoltat pe larg şi adâncit această temă atunci când am analizat mutaţiile din cele patru concepte juridice fundamentale. Pe **circuitul raţionalităţii puterea** pierde caracterul dictatorial, bazat pe forţă şi subjugare, pentru a-l dobândi pe cel democratic, întemeiat pe consens şi conlucrare. Tot pe acest circuit, **convenţia** dobândeşte o extensiune multiformă (protocoale, proiecte comune, rezoluţii deschise aderărilor ulterioare, idei-pilon folosibile în construcţii diferite etc.). Pe **circuitul eticizării** apare un factor nou cu valenţe importante în teoria şi practica pedepsei şi în rentabilizarea culturii fără distrugerea valorii. Pe acelaşi circuit, se reduc sau se previn abateri şi abuzuri ca manipularea, obsesia de a fi lider sau necesităţi ca redobândirea demnităţii umane după executarea pedepsei. Al treilea circuit, al **mondializării**, produce întâi organizaţii concrete, trans-frontaliere, ca olimpiadele, Interpolul, oficiile internaţionale *Green Peace* etc., şi, mai important, creează **mentalul** necesar marilor unificări, ca C.E. şi NATO, iar în problema păcii, circuitul favorizează soluţionarea ei prin limitarea justă şi reciprocă a suveranităţilor naţionale, dar nu prin desfiinţarea lor. La întrebarea finală „cum va arăta **rezultatul** produs de acest sistem de sumă pozitivă", răspunsul dat de Tratat în termeni de filozofie juridică este următorul: sinteza dintre

o normativitate consimţită, puternică, dar nu prepotentă, centralizatoare, dar nu imperială şi o fapticitate dornică de elevaţie şi nu de degradare.

IV. Sincronism şi aport personal

Toţi reprezentanţii de seamă ai gândirii şi culturii juridice româneşti s-au format şi şi-au realizat operele în profundă şi eficientă consonanţă cu valorile pe atunci dominante în Europa apuseană. Exemple ilustre abundă: Matei Cantacuzino, Nicolae Titulescu, Istrate Micescu, Mircea Djuvara, V. Dongoroz. Direcţiile acestui sincronism erau limitate – spre Franţa sau Germania, mai puţin spre Italia – şi se exercitau preferenţial, la vârfuri. Chiar eminentul profesor, care a fost M. Djuvara, alesese, în spaţiul cultural german, pe clasicul Kant şi pe contemporanul Stammler, dintre autorii italieni preţuia exclusiv pe Del Vecchio şi dintre cei francezi, concesiv, pe Le Fur. În anul 2000, sincronismul unui tratat de filozofia dreptului, chiar modelat *ad usum juventutis*, trebuie să fie pluridirecţionat şi, dacă e posibil, direct, trăit pe teren. Împrejurările exterioare şi, desigur, dorinţa interioară de a cunoaşte şi încorpora filozofia juridică din feluritele orizonturi culturale vest-europene şi americane, în limbile respective, au făcut ca preocupările sincronismului actual să poată fi prezente, în lucrarea de faţă, în diferite chipuri. Ea înglobează o serie de noi concepte şi interpretări, produse în cursul lecturii de texte şi al discuţiilor vii, temerare, în orizont german, cu Carl Schmitt, referitor la definiţia fenomenului politic, iar în cel francez cu sociologul G. Gurvitch, despre experienţa juridică. În Spania am fost colaborator al prof. Mariano Puigdollers, şeful catedrei de Filozofie juridică a Universităţii din Madrid şi coleg cu J. Ruiz Jiménez, viitor ministru al Învăţământului, şi cu A. Truyol Serra, prezent în Tratatul de faţă cu un comentariu despre Sf. Augustin. În Statele Unite ale Americii, m-am bucurat de atenţia lui Norman Cousins, reprezentantul prestigios al liberalismului american şi director al importantei ***Saturday Review***, autor al voluminosului ***Present tense***, care argumentează necesitatea ca puterea U.S.A. să aibă inexorabil o bază şi un caracter moral.

După Europa şi Statele Unite, sincronismul meu s-a îndreptat spre America Latină. Menţionez numai relaţiile strânse şi conlucrarea cu trei eminente personalităţi, buni prieteni ai ţării noastre: Rafael Caldera, ex-preşedinte al Venezuelei şi lider al democraţiei creştine la nivel mondial, Guillermo Morón, preşedinte al Academiei de Istorie a Venezuelei, la editura căruia mi-au apărut două lucrări, şi Alfonso López Michelsen, fost preşedinte al

Columbiei. Ca rezultat al călătoriilor şi conferinţelor mele la Universitatea din Caracas şi la alte centre universitare din Europa, am ajuns la elaborarea conceptului de „circuite subsidiare" indispensabile globalizării, pentru a o feri de un imperialism cu reminiscenţe colonialiste. Dintre aceste circuite, acela al latinităţii, factor de echilibru şi progres spiritual, s-ar putea întinde cultural de la Anzi până la Nistru. În sens mai restrâns, Tratatul se află, datorită sincronismului, în sistem de vase comunicante cu lucrările similare de referinţă ale lui J. Rawls, Alain Renaut şi Lukas Sosoe, Helmut Coing, Norberto Bobbio şi alţii. Desigur, ca orice lucru benefic, sincronismul e ameninţat de alunecare spre două extreme opuse, dar egal de reprobabile: servilismul, imitaţia sterilă şi ridicolă din partea „celor mici" şi refuzul orgolios, dispreţuitor, din partea „celor mari".

Cât despre **aportul personal** al autorului la problemele şi concluziile filozofiei juridice, formele şi conţinutul lui au fost expuse de-a lungul întregului tratat, în cele trei părţi componente: istorică, sistematică şi interdisciplinară. Rămâne ca acum, în finalul explicaţiilor preliminare, să aşez contribuţiile proprii pe o scară valorică specifică disciplinei noastre.

Pe treapta cea mai înaltă a finalităţii pe care o servesc dreptul şi filozofia juridică, noutatea Tratatului constă în **a spori valenţele idealului de justiţie**: la cea **teoretic-convingătoare**, prin raţionalitatea kantiană, tratatul adaugă, integrându-le, valenţa **practic-combativă**, adică puterea justiţiei de a se implanta în istorie, printr-o serie de determinări conţinutistice precum demnitatea, libertatea, egalitatea, ordinea şi promovarea omului, cuprinse în noţiunea culminantă de **bine comun**, elaborată de Toma de Aquino. Nu este vorba de o alianţă circumstanţială între un consecvent filozof al idealului şi un **doctor angelicus**, eclectism la modă, ci de articularea logică, necesară, a celor două concepte esenţiale în activitatea practică a omului: **datoria** şi **fericirea**. În paginile dedicate neokantianismului lui Mircea Djuvara, am arătat că bucuria binelui făcut nu trebuie să fie, poate, **cauza** împlinirii datoriei, dar trebuie, sigur, să fie **efectul** ei. Altfel, ar însemna că cu cât facem mai mult bine, cu atât suntem mai nefericiţi. Deci valoarea supremă etico-juridică şi totodată forma de plenitudine cea mai susceptibilă de implantare în istorie este **bucuria îndeplinirii datoriei**, adică **fericirea meritată** prin întreg complexul justiţiei. Complex pentru că, metaforic, ea nu este o floare, ci o eflorescenţă, nu o stea, ci o constelaţie, iar conceptualizat este un sistem dinamic şi deschis la integrarea coerentă şi eficace a subsistemelor indicate mai sus.

În clasicul său manual de *Rechtsphilosophie*, Radbruch a dedicat un capitol acestor subsisteme pe care el le denumeşte greşit „antinomiile ideii de justiţie". În fond, potrivit circumstanţelor istorice variabile şi evoluţiei mentalităţilor sociale, subsistemele îşi schimbă inevitabil locul, importanţa şi sensul. În epocile stabile, de echilibru şi progres, domină libertatea generatoare de abundenţă, dar şi de mari inegalităţi economice şi nepăsare socială, în timp ce, în epocile de criză şi conflicte, dobândesc vehement întâietate egalitatea (în revoluţie) şi solidaritatea (în război). Pe termen lung şi privite în ansamblul valoric general, „antinomiile" – în fond componentele diverse şi uneori divergente, dar nu contrarii şi exclusive – se dovedesc a fi cathartice şi complementare, după cum se arată cu argumente şi exemple, de mai multe ori, în partea sistematică a disciplinei.

Mai departe, în planul reconstrucţiei de fond a disciplinei noastre, originalitatea Tratatului se manifestă în principal prin multiple noutăţi de substanţă, de metodă sau de formulare, dintre care subliniez numai următoarele două, generatoare, la rândul lor, de importante consecinţe şi aplicaţii inedite.

1. **Viziunea tipologică.** Încă de la început, lucrarea de faţă înlocuieşte tradiţionala istorie a doctrinelor de filozofie a dreptului, tratată din ce în ce mai abundent, stufos şi inconcludent, cu o **modelare a gândirii juridice** speculative, cristalizată în şase tipuri (antic, medieval, renascentist, iluminist, hegelian şi pozitivist), ilustrate, fiecare, de doi autori reprezentând, în genere, principalele variante. Am fundamentat, logic şi metodologic, acest nou instrument de lucru la începutul studiului despre cartea prof. Tuka (partea interdisciplinară, p. 314-319). Am arătat acolo că, spre deosebire de noţiunile ştiinţelor naturii, tipurile, folosite de preferinţă în disciplinele axiologice şi normative, nu elimină ci păstrează diferenţele specifice. Tipologia nu sărăceşte, ci îmbogăţeşte realul, sporind surprinzător posibilităţile de asociere sistemică a elementelor lui. Astfel profesorul slovac ordonează întreaga fenomenologie juridică în şase tipuri construite ingenios şi seducător. Avantajul tipologiei, aşa cum o concepem şi practicăm în Tratat, este de a crea un fel de **simultaneitate valorică**, deschisă spre actual şi proliferantă în perspectiva viitorului. Exemplul tipic însă de **coexistenţă tipologică**, îl consider a fi întâlnirea pe care am propus-o între doi celebri gânditori în cadrul tipului de putere absolută, despotică. În textul meu – ca şi în referatele studenţilor – pe tema *Tiranul detestat de Aristotel şi tiranul iubit de Cioran*,

s-a arătat analitic, la obiect, că autorul antic **corectează** anticipativ pe cel actual; iar acesta (prin efectele negative inerente oricărei apologii delirante) **întăreşte**, retrospectiv şi fără să vrea, condamnarea aristotelică a tiraniei.

2. **Funcţia legitimării.** Cititorul care pătrunde în corpul central al Tratatului, adică în partea a doua, sistematică, observă uşor că primele capitole (definiţia conceptului de drept şi determinarea ideii de justiţie) vădesc o firească fidelitate faţă de clasicii filozofiei juridice R. Stammler şi G.Del Vecchio, cu nuanţări şi dezvoltări personale dintre care „puntea" spre neotomism a fost confirmată şi trecută, după al doilea război mondial, chiar de neokantienii G. Radbruch şi Del Vecchio. Cu al treilea capitol, lucrurile se schimbă considerabil. În primul rând pentru că la tradiţionalele funcţiuni – logică şi deontologică – ale disciplinei, el adaugă a treia funcţiune de fundamentare, de justificare, de legitimare. Originalitatea ambiţioasă a capitolului se desfăşoară în trei direcţii: (1) Integrează legitimarea juridică în necesitatea generală a gândirii noastre de a cunoaşte raţiunea, motivaţia, „de ce"-ul lucrării omeneşti. Interogaţia aceasta, esenţială, îmbracă ineluctabil cele mai variate forme, de la nobila dorinţă aristotelică de a cunoaşte, „ceea ce face ca un lucru mai degrabă să fie decât să nu fie", şi până la întrebarea familiară şi constantă a lui Moromete: „Pe ce te bazezi?" (2) Capitolul conferă legitimităţii un **câmp de acţiune** precis şi deosebit de important: sunt analizate şi validate noţiunile de bază, **postulate** de diferitele ramuri ale dreptului; noţiuni cu maximă rezonanţă în conştiinţa individuală şi socială: **puterea, convenţia, pedeapsa** şi **pacea.** Aportul meu constă în a reconstrui şi a le pune într-un sistem coerent, logic şi realizabil istoric, folosind desigur ca puncte de plecare poziţiile lui Max Weber, Mircea Djuvara, Kant şi N. Titulescu. (3) În sfârşit, capitolul descoperă, pătrunde şi evaluează, recurgând la metodologii moderne, mutaţiile, procesele şi falsele justificări care au afectat cele patru concepte-cheie în timpul şi din cauza antagonismului dintre circumstanţele examinate: liberală, totalitară şi democratică. Tabloul, trasat în termeni de „provocare-răspuns", îmi aparţine în întregime. Noutatea adesea surprinzătoare a conceptelor propuse se datorează folosirii, în elaborarea şi formularea lor, a unui complex de procedee care ţin de psihologia abisală şi a stărilor paroxistice, de logica implicaţiilor şi de paradoxurile, pe faţă sau ascunse. Atrag atenţia că, faţă de conceptele clasice, cele propuse de Tratat merg mai departe cu o îndrăzneală care nu îmi aparţine mie, ci timpului. Dau numai câte un exemplu

pentru fiecare circumstanţă. Spre deosebire de obişnuita *Wille zur Macht* (voinţa de a fi puternic), considerată de Schopenhauer şi Nietzsche ca fiind esenţa vieţii, democraţiile apusene au dovedit, în preajma celui de-al doilea război mondial, voinţa de a se **crede** neputincioase, iluzia **deliberată** de a fi slabe pentru a ceda, dorinţa de a pierde orice în faţa inferiorului, numai bătălie să nu fie. Hegel s-ar fi mirat: o teză pozitivă care minte şi se minte că e negativă pentru a dispărea comod, fără vărsare de sânge, din dialectica istoriei. Al doilea exemplu este încă mai surprinzător: într-un sistem terorist, cel mai terorizat este chiar şeful suprem, *number one*. Prin procedeul trecerii la limită (pentru a se menţine, teroarea trebuie să fie generală şi crescândă), se poate afirma că stăpânul spaimei era şi robul ei cel mai chinuit. Stalin era cel mai terorizat de gândul că nu a fost destul de terorific pentru ca **unul** din cei terorizaţi – duşmani, supuşi şi mai ales prieteni – să îl elimine. De aici obsesia patologică a trădării, complotului şi atentatului. Istoria, la rândul ei, confirmă că **teroarea se autodevoră**. În sfârşit, al treilea caz, interpretat personal, se bucură de o pasionantă istorie, de la Alexandru cel Mare la Napoleon. Este vorba de **conducătorul carismatic**, a cărui glorie, dramatică şi instabilă, se termină paradoxal: sau trece în alt tip de dominaţie (Carol cel Mare creează o dinastie de monarhi tradiţionali, total necarismatici) sau lasă, ca moştenire, confuzie, dezordine, anarhie. Într-o democraţie modernă şi cu proporţii mai modeste, evoluţia carismaticilor este vizibil descendentă. Carisma militară se risipeşte jalnic la urne tot atât de repede şi neaşteptat pe cât reuşise (general Averescu). Carisma actuală e foarte volatilă. În varianta tragică, opusă acesteia, carisma ucide şi e ucisă (Codreanu şi rebeliunea legionară). Actualmente carisma pierde din autenticitate, dar câştigă o şansă de constructivitate. Pierderea de prestigiu e inevitabilă într-un regim democratic, informaţional, tehnicizat şi prins în circuitele mondializării, carisma e mimată prin imagine (televiziunea) şi discurs incendiar. Ca deznodământ, carismaticul modern, dacă are calităţile necesare, poate deveni un om de Stat remarcabil, modelator de istorie (general De Gaulle). Dacă nu, dispare în gloata demagogilor, carisma dovedindu-se a fi fost o zbenguială adolescentină.

În cadrul aceleiaşi simultaneizări valorice, Tratatul organizează încă o întâlnire, de astă dată concordantă, în favoarea păcii între doi mari apărători şi promotori ai ei. Un discurs titulescian, din iunie 1936 şi rămas aproape neobservat, face din marele diplomat român adevăratul interlocutor al Papei Ioan Paul al II-lea, în timpul vizitei sale la Bucureşti în 1988, atunci când

s-a vorbit despre comunitatea de dragoste creştină denumită ecumenicitate. Titulescu o anunţase şi definise în termeni perfect valabili „peste mode şi timp". Iată cum se adresa Nunţiului Apostolic Valerio Valeri, acum trei sferturi de veac: *„De câte ori n-am simţit, în conversaţiile mele cu Excelenţa Voastră, că, pornind fiecare de la lumina pe care credinţa noastră o aprinsese în noi, ajungem la o comunitate absolută de sentimente datorită faptului că, mai presus de contingenţe, era un lucru superior tuturor celorlalte şi care ne apropia strâns:* ***unitatea religiei lui Christ***".

Filozofia juridică şi viitorul

În perspectiva ei lărgită şi cu mijloacele sporite de epistemologiile moderne, actuala filozofie a dreptului, aşa cum e regândită în lucrarea de faţă, poate contribui esenţial la modelarea noului umanism, de azi şi de mâine, prin două acţiuni specifice creativităţii juridice: prin **ordonarea materialului** şi prin **fixarea principiilor** acestei modelări. În prima privinţă, am procedat la aşezarea literaturii prospective pe treptele de cunoaştere: pe cea **empirică** se situează scenariile bazate pe observaţie şi extrapolare, pe cea **logică**, proiectele pornind de la componentele şi alternativele determinate **intelectiv**, iar pe a treia treaptă, **raţională**, a valorii şi normativităţii, se elaborează ierarhia valorică şi direcţiile de dezvoltare ale viitorului.

În plan **real-empiric**, cele cinci scenarii, elaborate de Comisia Europeană pentru anul 2010, au avantajul conţinutului de fapte numeroase şi concrete ca rezultat al metodelor folosite – observaţie şi extrapolare –dar sunt lipsite de necesitate limitativă şi de apreciere valorică. Sugestia noastră constă în a le combina, cu racordările de rigoare, într-un singur scenariu sintetic, din care să nu lipsească însă „mentalul evaluativ", *causa causarum* a tuturor schimbărilor.

În plan **logic-analitic**, modalităţile prospective propuse de prof. Mircea Maliţa au un grad superior de credibilitate, întrucât corespund variantelor inerente conceptului însuşi de mişcare.

Transpusă în plan **raţional**, modelarea înseamnă construirea (deja începută, în prezent, prin democraţia mondializantă) a unui sistem *sui-generis* de sumă pozitivă. *Sui-generis* pentru că el ar trebui să aibă caracter valoric-normativ şi funcţie corectiv-ameliorativă. „Intrările", în acest sistem, nu sunt altele decât „provocările" enunţate în formulări personale: inversarea sacralului (liturghiile negre), falsa adoraţie (egolatrie, tehnolatrie, sexolatrie şi alte latrii); supraetajarea răului (asasinul în serie, teroristul mercenar,

rebelul fără cauză); oscilaţia paradoxală, în tratarea delincvenţei, între permisivitatea din politica internă şi ferocitatea din cea externă; obsesia erotică şi generalizarea violenţei. Mai aproape de domeniul nostru, să semnalăm deturnarea cinică a valorilor juridice fundamentale, concretizată în formule şocante ca „libertatea de a desfiinţa libertăţile" sau „dreptul" de a huidui, de a minţi şi insulta „nu ca persoană publică, ci ca simplu cetăţean".

Combaterea şi înlăturarea acestor grave fenomene negative nu e nici simplă, nici uşoară. Sistemul de sumă pozitivă, propus în plan raţional, va trebui să dispună de o serie complexă de **circuite rectificatoare**, începând cu cel care recurge la exemple **eroice** (caz tipic: Maica Tereza), continuând cu acţiunile **umanitare** ale organizaţiilor internaţionale (*Green Peace*, Medici fără frontiere), **premiale** (burse, recompense, titluri pentru tinerii excepţionali), mai departe prin curente de condamnare unanimă (holocaustul, genocidul), prin instaurarea unui „mental benefic" sau cel puţin decent la televiziune şi în presă (proiectări „senzaţionale" de descoperiri ştiinţifice, „seriale" dedicate marilor muzee) şi în genere prin popularizarea decenţei, devoţiunii şi „dragului de oameni", despre care există cazuri pasionante (Mircea Vulcănescu).

În privinţa principiilor generale care guvernează o astfel de modelare prospectivă, ele nu pot consta decât în trei exigenţe consubstanţiale dezvoltării fiinţei umane, şi anume:

a) **Raţionalitatea** manifestată teoretic prin coerenţa construcţiei şi practic prin caracterul solidar şi deschis spre universalitate al acţiunilor ei aplicative.

b) **Eticizarea** întregii lucrări omeneşti, de la micile acte zilnice până la uriaşele întreprinderi tehnice, economice, politice sau culturale care împânzesc globul. Pretutindeni morala începe cu excluderea credinţei machiavellice că numai viciul atrage şi că numai răul reuşeşte.

c) **Sporul de umanitate, de creativitate** şi, ca urmare, ridicarea nivelului de cultură şi civilizaţie al celor pe care Goethe îi înfrăţea denumindu-i *Erdenkinder* (copiii pământului).

Acestea sunt cele trei căi regale pe care, la rândul lor, dreptul şi filozofia juridică trebuie să le străbată pentru a fi – aşa cum le este menirea – forme ferme şi demne ale dificilului proces de desăvârşire umană.

Toată această elevată „expunere de motive" m-a obligat să mă străduiesc a asigura Tratatului trei trăsături particulare ce se cer, acum, în final, explicit declarate:

Prima. Îndrăzneala de a prezenta **noi elemente** pentru adâncirea şi finalizarea problemei – fundamentale în filozofia juridică – **relaţiilor dintre normativitate (*Sollen*) şi fapticitate (*Sein*)** precum şi aceea atât de actuală a relaţiilor dintre două valori, fiecare altfel pozitivă: **integrarea mondială şi identitatea naţională.**

A doua. Cartea de faţă se alcătuieşte din două cărţi. Tratatul propriu-zis de filozofie juridică se interferează, se completează şi îşi prelungeşte perspectivele epistemice cu o **antologie de texte** – ale autorilor studiaţi şi ale exegeţilor lor – aşezate la sfârşitul fiecărui capitol important, sub titlul *Texte şi comentarii*. Îmi îngădui să stărui asupra noutăţii şi relevanţei lor: de la citatele din Seneca despre sclavie şi din Pliniu cel Bătrân despre misiunea universală a Romei, până la cele despre pedeapsă în care Platon, Kant şi Hegel stau alături de Dostoievski, Oscar Wilde şi G. B. Shaw, toate textele – cuvenit, modern, comentate –, dau Tratatului o expansiune ideatică şi o rezonanţă culturală adresate special cititorilor activi şi criticilor dornici de dialog.

A treia. Am introdus – e drept, fără dezvoltări – o viziune de ansamblu asupra tipologiei şi axiologiei puterii, aşa cum se prezintă ele în trecutul şi prezentul românesc: elementul naţional este necesar ca „diferenţă" specifică tocmai într-o lucrare de orientare europeană. El trebuie întregit cu expunerea deontologiei diplomatice româneşti din *Opt miniştri de externe*. Cunoaşterea personală a acestora şi trăirea dramatică a vicisitudinilor diplomatice de atunci au dat textului un caracter de autenticitate memorialistică şi o nevoie de expresivitate literară, compatibile, cred eu, cu o carte care vrea să invite la o reflecţie filozofică şi juridică asupra lumii în care, cu luciditate dar şi cu speranţă, ne este dat să trăim.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE

1. SITUAREA FILOZOFIEI DREPTULUI
2. FUNCŢII ŞI DEFINIŢII
3. LUCRAREA ISTORICĂ A FILOZOFIEI DREPTULUI
4. INSTRUMENT AL NOULUI UMANISM JURIDIC
5. RELAŢIILE CU SOCIOLOGIA
6. RELAŢIILE CU MORALA
7. RELAŢIILE CU ENCICLOPEDIA
ŞI TEORIA GENERALĂ A DREPTULUI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Situarea filozofiei dreptului

Importanţa dreptului şi definiţia filozofiei juridice

Niciodată societatea umană nu a avut mai multă nevoie de drept decât acum. Dreptul revelează şi satisface exigenţele fundamentale ale epocii noastre, ale istoriei actuale şi anume: a) *îndreptarea* erorilor şi ororilor din trecut şi b) *îndreptăţirea* speranţelor în viitor.

Niciodată dreptul nu a avut mai multă nevoie de filozofie juridică decât acum, căci această disciplină este însuşi sufletul dreptului, conştiinţa sa de sine şi dorinţa lui de mai bine. Este dreptul în stare de *luciditate*, în mişcare de *ascensiune valorică* şi în strădania de *întemeiere* a noţiunilor juridice esenţiale (putere, convenţie, pedeapsă, pace).

2. Funcţii şi definiţii

A. *Starea de luciditate* impune: 1) *perspectiva critică* – ceea ce este dat în ramurile speciale ale dreptului este, în filozofia juridică, problematizat, fundamentat, legitimat şi 2) *perspectiva globală*. Prima funcţie a filozofiei juridice este aceea de *a defini dreptul în ansamblul, în universalitatea lui*. Să determine deci conceptul de *juridicitate*. Exemplu de definiţie formală, cea dată de Rudolf Stammler: dreptul este un mod de ordonare a voinţelor, un mod care leagă (obligă) autonom şi inviolabil (das unverletzbar, selbstherrlich, verbindende Wollen). Prima funcţie are un caracter *logic*.

B. *Mişcarea de elevaţie valorică* impune raportarea fenomenelor juridice la valoarea supremă, ultimă, spre care tinde dreptul, spre *justiţie*, cu componentele ei: libertatea, egalitatea, solidaritatea şi securitatea. Filozofia juridică urmăreşte deci *dinamica axiologică* a dreptului, mersul lui spre *plenitudinea umană*, social organizată. A doua funcţie a filozofiei juridice este deci *deontologică* întrucât ea determină *ideea* dreptului, justiţia, ca mijloc de a spori umanitatea din om. Exemplu de definiţie care implică

valoarea libertăţii şi a persoanei umane, este cea dată de Kant (ansamblul condiţiilor sub care voinţa ta coexistă cu voinţa celorlalţi, după un principiu universal de libertate). A doua definiţie posibilă a justiţiei – aceea prin intermediul ideii de *egalitate*, se datorează lui Aristotel (a trata egal lucrurile egale şi inegal lucrurile inegale). A treia posibilitate – definiţia prin securitate – e implicată în aforismul lui Goethe: cea mai rea ordine este preferabilă lipsei oricărei ordini (anarhiei).

C. Ultima funcţie a filozofiei juridice constă în *fundamentarea* noţiunilor juridice esenţiale, precum *puterea* (dreptul public), convenţia (dreptul privat), pedeapsa (dreptul penal) şi pacea (dreptul internaţional). Răspunde, oarecum, întrebării lui Moromete: „pe ce te bazezi?" Filozofia dreptului nu postulează dogmatic aceste concepte, ci le argumentează, le legitimează, nu le tămâiază. Ea dezvăluie şi condamnă două greşeli extrem de grave posibile în legătură cu justiţia şi cu componentele ei: 1) *extremizarea fanatică a valorii* (libertatea absolutizată devine anarhie, egalitatea vindicativă duce la exterminare şi securitatea necontrolată la tiranie) şi 2) *ridicarea faptelor la rangul de criterii supreme* de apreciere, aşa cum face comunismul cu „clasa", nazismul cu rasa şi fascismul cu statul.

3. Lucrarea istorică a filozofiei dreptului

I. Anticipează şi promovează *progresul* juridic, face posibile *marile înfăptuiri* umane în domeniul dreptului şi Statului. E deschisă spre viitor. Exemple:

a) *sclavia*, patetic condamnată de stoici (Seneca), a fost abolită instituţional, în drept internaţional, abia spre 1850, iar în Statele Unite, după războiul de secesiune.

b) *separaţia şi contraponderea puterilor în Stat*, preconizate de John Loke şi J. J. Rousseau, sunt încă discutate şi în curs de instituţionalizare (avocatul poporului).

c) *organizarea mondială a păcii* (S.N. şi ONU) a fost amănunţit şi profetic descrisă de Kant, care a mers mai departe decât ne aflăm noi acum, stabilind ca ultimă etapă Statul cosmopolit (mondial). Titulescu a prevăzut integrarea continentală şi intercontinentală ca un proces cu trei termeni, şi anume: de la naţional prin regional la universal.

II. Filozofia dreptului promovează emanciparea şi perfecţionarea juridică nu numai *direct*, prin formularea idealurilor juridice şi stabilirea mijloacelor de realizare, ci şi *indirect*, prin critica şi condamnarea fenomenelor de a) *degradare a dreptului* (fărâmiţare empirică, prin şicane, tertipuri, chichiţe), chiar dacă e practicată cu virtuozitate (farsa Maître Pathelin) şi b) *pervertirea* dreptului şi transformarea lui în *monstru ucigător*. Exemple: Leviathan în timpul absolutismului monarhic, maşină de exterminare în vremea noastră (procese politice, lagăre, deportări, care au funcţionat „legal").

Actualitatea filozofiei juridice

1. E convergentă cu procesul mondial de *globalizare* (universalizare), tipic pentru epoca actuală de integrare continentală şi mondială. Facilitează sinteza dintre identitatea naţională şi formele care dau valabilitate universală.

2. E un mijloc important pentru *eticizarea libertăţii şi a puterii*. Conferă coerenţa raţională fără de care regimurile şi imperiile se prăbuşesc ca palatele lui Osimandis (Shelley). Per a contrario, serveşte ca detector de minciuni şi de contradicţii. Un exemplu actual: Europa occidentală se organizează pe principiul unităţilor tot mai ample şi mai puternice, pe când Europa orientală *este* organizată pe principiul unităţilor tot mai mici, fărâmiţate, regionale.

3. E o formă şi o dovadă prestigioasă de *creativitate juridică*. A se vedea citatele din Ulpian: dă sentimentul fraternităţii, promovează plenitudinea, apără şi sporeşte umanitatea din om. Cu frumoasa formulă a lui Titulescu: conferă sentimentul universalităţii genului uman.

4. Instrument al noului umanism juridic

Participantă nobilă şi ambiţioasă la constituirea unui *nou umanism juridic*, inevitabil necesară ca *răspuns* la teribilele provocări istorice din ultimele decenii şi la determinarea opţiunilor şi împlinirilor viitoare, filozofia dreptului este un factor hotărâtor pentru dezvoltarea umanismului juridic de azi, în cele *trei direcţii* fundamentale pe care le evidenţiază: *demnitatea persoanei*, ceea ce înseamnă reconstruirea raţională şi eficientă a drepturilor şi libertăţilor omului; *justeţea sistemului*, adică organizarea unui stat de drept, modern, democratic şi *vocaţia universalistă*, tendinţa spre un „sat" mondial şi o sinteză maximă de gândire şi civilizaţie. E ceea ce încearcă să facă, în orizont cultural francez *Alain Renaut* şi *Lukas Sosoe* în tratatul lor de *Philosophie du droit* (1991); în orizont anglo-american, *J. Rawls* în

cunoscuta lui *Theory of justice* (1971, traducere franceză 1982); în orizont german *J. Habernas* în *Morală şi comunicare* (traducere franceză, 1986).

În secţia următoare, *Comentarii*, reproduc fragmente din aceste lucrări, doveditoare că între rezultatele lor şi cursul de faţă există o *confluenţă* care se exprimă prin calificativul de „modern" pe care, personal, l-aş fi dorit integrat în titlul cursului. Această *modernitate* se caracterizează prin două exigenţe: 1) *sinteza* dintre cea mai bună tradiţie a gândirii filozofice – *raţionalismul critic*, predominant kantian – şi *metodologiile ştiinţifice* contemporane: teoria sistemelor şi tipologia în cursul nostru, teoria jocurilor şi a deciei la Rawls, semiotica argumentării la Habermas, omologia structurală la Renaut-Sosoe şi 2) *deschiderea spre istorie, raportarea la actualitate*, la „Facerea lumii" de sub ochii noştri.

5. Relaţiile cu sociologia

La prima vedere, asemănarea dintre sociologie şi drept este o chestiune simplă: ambele aparţin disciplinelor care se ocupă cu omul, spre deosebire de ştiinţele exacte care studiază natura. Amândouă privesc activităţile sociale, problemele vieţii împreună. Cât despre deosebiri, ele apar încă mai evident, începând cu atitudinea epistemică. Sociologia este o ştiinţă de constatare a realităţilor vieţii în comun, e o ştiinţă a existenţei date (*Seinwissenschaft*), iar dreptul este o disciplină normativă, de apreciere a faptelor sociale, de raportare şi judecare a lor prin prisma unei valori supreme – justiţia – şi a principiilor care derivă din ea. Sociologia, ca atare, descrie şi explică prin cauză, termină prin formularea de regularităţi – eventual de legi – care rămân în planul a ceea ce se întâmplă; dreptul prescrie şi justifică în raport cu valoarea ideală şi termină prin hotărâri obligatorii, care ordonează ceea ce *trebuie* să se întâmple. Sociologia lucrează la indicativ, dreptul la imperativ. În termeni juridici, sociologia sfârşeşte cu *quaestio facti*, pe când dreptul începe cu *quaestio juris*. Fapticitate şi normalitivitate. De aici, deosebiri de metodă şi procedee logice: sociologia foloseşte observaţia şi inducţia; dreptul, deducţia şi injocţiunea. Deosebirea sau deosebirile nu înseamnă însă separaţie şi cu atât mai puţin opoziţie. Juridicul presupune şi necesită socialul: *ubi societas ibi jus* şi invers, dar în ordinea cunoaşterii, dreptul vine după sociologie, juridicul, construit raţional, este o apreciere a socialului dat empiric. Socialul este *obiect*, iar dreptul este *criteriu* de apreciere. Sociologiei îi sunt proprii *judecăţile de realitate*; dreptului, *judecăţile de valoare*.

La o analiză mai atentă şi ţinând seama de progresele demersului ştiinţific contemporan, acest ansamblu de asemănări şi deosebiri este nuanţat, adâncit şi dezvoltat – de o parte şi de alta – la trei niveluri: epistemic general, metodologic conceptual şi practic operativ.

În primul plan *epistemologic*, opoziţia între o sociologie determinată, cauzală şi un drept normativ, bazat pe libertatea deciziei, s-a atenuat prin faptul că sociologii contemporani au înlocuit cauzalitatea rigidă, de tip naturalist, cu o flexibilă „condiţionare reciprocă" între cadrele societăţii (geografie, demografie, psihologie, istorie) şi manifestările ei (economice, spirituale, politice, juridice), aşa cum face D. Gusti sau cu „interdependenţa funcţională" pe care o teoretizează Petre Andrei.

Ca urmare, o apropiere se observă şi în domeniul opoziţiei de perspectivă şi metode, între fapte şi valori. Sociologia evoluată *construieşte* faptul social şi îl consideră un centru de relaţii căruia îi atribuie calităţi coerente, aşa cum dreptul *constituie* subiecte juridice, considerându-le centre cărora le atribuie drepturi şi obligaţii. Procedura aceasta e denumită de Hans Kelsen *Zurechnung* (raportare, atribuire, imputare). O dată cu „sociologia înţelegătoare" a lui L. von Wiese (verstehende Soziologie), faptului brut, în sine opac, i se conferă şi i se încorporează un sens (Sinnung), o semnificaţie fără de care dirijorul ar fi un om care dă inexplicabil din mâini în faţa unor făcători de zgomote. În drept, acest adaos calificativ este încă mai important: modelează şi recreează faptele până la opoziţie: omuciderea devine, în urma aprecierii şi construcţiei juridice, crimă, legitimă apărare sau act de eroism recompensat cu onoruri. Desigur, ambele discipline se interesează de valori şi totuşi diferenţa rămâne: dreptul stabileşte *valorile* justului în ierarhia şi obligativitatea lor, iar sociologia se ocupă cu *valorificarea* acestora, în geneza şi în efectele lor asupra vieţii în comun.

În al doilea plan demersul ştiinţific actual, cu preocupările lui interdisciplinare şi cu noi metode de cercetare (teoria sistemelor, structuralismul, semiotica, teoria jocurilor şi a deciziei), face posibile noi relaţii între sociologie şi drept, bazate pe omologie şi complementaritate, mai cu seamă în ceea ce se numeşte *dinamica axiologică a sistemelor juridice*, în conceptualizarea *„dreptului viu"* şi în *reelaborarea rupturilor de drept*, îndeosebi revoluţia.

În prima categorie, se aşază corelaţia stabilită de Emil Durkheim, în studiul său *Două legi de evoluţie penală*, între formele de bază ale *solidarităţii sociale* (*mecanică*, prin identitate şi repetiţie, în societăţile arhaice, şi *organică*, bazată pe diferenţiere şi complementaritate, în societăţile evoluate) pe de o parte şi caracterul ordinii juridice: penal, represiv, în primul

caz; civil, cooperant, în al doilea. Pe de altă parte generalizând, F. Tönnies a susţinut că evoluţia istorică se face de la comunităţi omogene, închise, autoritare (Gemeinschaft) la societăţi deschise, asociative, democratice (Gesellschaft). Propoziţia fundamentală a acestor conexiuni este aceea că *faptul solidarităţii sociale cere, cheamă un anumit tip de drept*. Se întâmplă ca şi cum „realul" ar avea apetenţa şi vocaţia „idealului", ca şi cum o anumită *structură* a faptului ar atrage un anumit *tip* de împlinire valorică. Nu s-a spus, metaforic, în artă, că marmura cheamă plăcutul şi bronzul, eroicul?

În al treilea plan, practic operativ, de paralelism şi colaborare între sociologie şi drept, sunt de semnalat conceptele elaborate dintr-o parte sau alta, destinate să arunce punţi între faptul social şi valoarea juridică. Astfel sunt *dreptul viu* studiat de G. Ehrlich în *Bazele sociologiei dreptului* (1929) şi *„nucleele sociale valorice"* descoperite de G. Gurvitch în *Elemente de sociologie juridică* (1940). Primul concept desemnează ansamblul spontan, multiform şi multicolor al reglementărilor emise de alţi factori decât statul: sindicate, partide, asociaţii, cluburi, secte etc.; al doilea este un element asemănător atomului, care poate fi găsit în profunzimea realităţii sociale, ca stare de conştiinţă, ca trăire a unei valori. E uşor de observat că aceste concepte nu soluţionează tensiunea „fapt-normă". Dreptul viu are mai multe centre de emisie, dar rămâne tot oligator, normativ (dovadă excluderea sau blamul dacă e transgresat), iar trăirea normei, diversă, schimbătoare, este un fapt psihologic, nu are valoare juridică (trăirile „valorice" ale mulţimii, „sentinţele" mafiote).

Din partea juriştilor şi cu concursul sociologiei dreptului e pe cale să se elaboreze o nouă *teorie a revoluţiei* destinată să prezinte acest fenomen nu atât ca o ruptură a unui sistem juridic, degradat, ci ca o promisiune şi anticipare a unui sistem valoric superior. Revoluţia devine astfel o schimbare benefică, o apropiere de dreptul raţional, un pas spre plenitudine şi ideal. Ea se integrează cu depline drepturi *progresului* dreptului. Acest concept de *„superioritate valorică"* tinde să ocupe primul loc de asemenea în sociologia actuală a revoluţiei, sub denumirea de *Wertüberlegenheit* (v. Petre Andrei: *Evoluţie şi revoluţie* în *Sociologia generală* 1997).

6. Relaţiile cu morala

După Kant, două sunt preocupările definitorii pentru condiţia umană: ce putem cunoaşte în ordine teoretică şi ce trebuie să facem în ordine practică.

La prima întrebare răspund ştiinţele naturii în clasificarea bazată pe complexitatea crescândă a obiectului lor (fizică, biologie, psihologie, sociologie), iar la cea de a doua, disciplina normativă, moral-juridică, conţinând formularea idealului de conduită-binele şi justiţia, principiile generale care derivă din aceste valori – virtutea pentru morală şi datoria pentru drept, elaborarea de norme – imperative morale şi injoncţiuni juridice în formă de legi şi sentinţe – şi în sfârşit reacţia în caz de transgresiune – blamul moral şi pedepsele juridice în toată ierarhia lor. În fond, morala (etica) şi dreptul formează un singur corp normativ având aceeaşi structură (raţionalizarea sistematică a activităţilor umane) şi aceeaşi finalitate – realizarea binelui suprem: fericirea meritată prin respectarea personalităţii şi libertăţilor umane. Această consubstanţiabilitate face să fie cu neputinţă să gândim că justiţia ar putea fi imorală sau moralitatea să fie nedreaptă. Numai empiric, în practică se pot ivi abateri trecătoare, cazuri ce se cer cu aceeaşi evidenţă corectate.

Deosebirea între drept şi morală este deci numai de perspectivă, oarecum de obiect şi de reacţie la transgresiune. De la Thomasius se repetă că dreptul priveşte şi ordonează *forul extern*, acţiunile materializate, în timp ce morala se ocupă cu *forul intern*, cu procesele sufleteşti. Deci, nu pot fi controlate şi sancţionate juridic visele şi visarea, purele intenţii rămase fără urmare, proiecte necomunicate etc. Mai mult, când e vorba de acţiuni concretizate, dreptul se mulţumeşte ca ele să fie conforme cu *legalitatea*, pe când morala cere ca ele să izvorască dinlăuntru, din *moralitate*. Nici o lege nu cere cetăţeanului să plătească impozitele cu entuziasm şi să voteze cântând; sunt suficiente chitanţa şi ştampila. Al treilea concept diferenţiator, reacţia la violarea normei: dreptul dispune şi foloseşte sancţiunea, constrângerea, execuţia silită, pentru a fi adus la îndeplinire comandamentul juridic. Morala se mulţumeşte cu dezaprobarea etică, cel mult va recurge la blam moral, la protest principial, la „atmosferă", la „presă proastă". Oricum, dezaprobarea morală rămâne difuză, necristalizată, neinstituţionalizată, necontondentă. În sfârşit, ultima deosebire, aceea de *minima moralia* constă în a afirma că faţă de exigenţele etice, maximale, intransigente, fără rabat şi fără compromisuri, dreptul se mulţumeşte cu un minimum etic şi cere modest ca bunele moravuri să nu fie flagrant violate, iar ordinea publică să nu fie *primejdios* încălcată. Pe aceeaşi linie, nivelul de îndeplinire a binelui pare mai modest în drept: dispoziţiile juridice se opresc la a fi corect (a nu avea cazier), nu pot fi obligatorii, sub sancţiune, generozitatea, nobleţea de caracter, recunoştinţa,

respectul valorilor etc. Morala însă culminează în tipurile de sfânt, de erou, de martir, care prin definiţie sunt excelenţe individuale, nu obligaţii colective. Morala prin ea însăşi e absolutizantă şi universală. Dreptul este *echitabil* tocmai prin modelarea lui potrivit circumstanţelor şi *eficient* prin luarea în considerare a urgenţelor şi posibilităţilor. Pe aceeaşi linie de „mai puţină exigenţă" se invocă şi a treia zonă a fenomenelogiei juridice: pe lângă categoriile licit-ilicit, respectiv interzis – obligatoriu, se constată marea întindere a „permisului", care nu este nici bună nici rea, ci numai liberă, facultativă, la plăcere şi discreţie. În democraţie, datorită principiului că tot ce nu este interzis de lege e permis, această zonă are cea mai mare extindere şi însemnătate. În dictaturile totalitare, situaţia se inversează: nu este permis decât ceea ce este prevăzut expres de lege. Fără autorizaţie, n-ai voie să fii şi să faci.

„Idealismul realizator" (N. Titulescu, în discursul în faţa Reichstagului, 1929), caracteristic noului umanism juridic, mai ales celui actual introduce elemente şi tendinţe inedite în acest tablou al relaţiilor dreptului cu morala. Sporesc şi proliferează tot mai mult apropierea şi penetrabilitatea sistemelor juridice de către factorul etic. În dreptul civil îmbogăţirea fără cauză poate duce la anularea convenţiilor şi la modificarea situaţiilor juridice formal legale; la fel abuzul de drept în dreptul public; noi delicte, înainte blamate numai moral, apar în dreptul internaţional (crime de război, purificare etnică) însoţite de organizarea unor Curţi internaţionale corespunzătoare. Pe de altă parte, chiar drepturile şi libertăţile democratice înţelese nelimitat, abuziv, anarhic, fac necesar un permanent proces de eticizare a standardelor şi procedurilor juridice, pentru a le apăra de anarhie şi nihilism.

În încheiere, să observăm că astăzi suntem conştienţi de un fel de *omniprezenţă a moralităţii*, chiar în extinsa parte de „tehnică juridică". Etica nu recomandă ca circulaţia stradală să se facă pe dreapta sau pe stânga, dar cere ca sensul să fie unic, general respectat şi cât mai puţin interferat de blocări sau girofaruri. Coerenţa şi complementaritatea dintre imperativele morale, sufleteşti şi instituţiile juridice trebuie asigurate: nu se poate difuza permanent, contagios, violenţa morbidă la televiziune şi în mass-media, pe de o parte şi lăsa liberă vânzarea armelor inclusiv pentru psihopaţi sau criminali, pe de alta. Nu se poate permite ce suveranitatea statului să fie uzurpată şi folosită de trusturi traficante de droguri sau arme, nu se poate aşeza fundamentalismul religios deasupra legilor internaţionale şi normelor civilizaţiei. Fără să se confunde, dreptul şi morala se condiţionează şi se potenţează reciproc în tot mai multe conexiuni şi convergenţe.

Concluzii la o problemă deschisă. De la Sofocle cu ale sale „legi nescrise" – morale şi superioare celor scrise – până la construcţiile juridice moderne în jurul conceptelor de bună credinţă, dol, premeditare, manipulare, hărţuială etc., dreptul şi morala constituie o *unitate de gândire şi acţiune* care priveşte condiţia şi fenomenologia umană ca pe un tot unitar, dar din puncte de vedere diferite: morala dinspre sinele insului, sub raportul perfecţiunii, dreptul dinspre convieţuirea socială, interesat fiind de corectitudinea în coordonarea acţiunilor, în armonizarea libertăţilor tuturora. „Interior" şi „exterior" (mai exact „exteriorizat") sunt, sincronic, două laturi ale omului întreg sau, diacronic, două faze ale omului deplin. Solidaritatea profundă între cele două valori dominante – binele şi justiţia, virtutea şi datoria – arată că ambele se subsumează şi servesc, cu mijloace specifice, idealul de a spori umanitatea din om. Dreptul este însă mai puţin exigent valoric – nu obligă la perfecţiune, ci numai la corectitudine, dar a fi drept, în înţelesul larg şi elevat al cuvântului, este o virtute morală puternică şi eficientă: dreptul este braţul înarmat al binelui.

7. Relaţiile cu enciclopedia juridică şi cu teoria generală a dreptului

Ca şi filozofia dreptului, enciclopedia juridică şi teoria generală a dreptului sunt discipline de ansamblu, dar în alt plan şi cu alte funcţii, atât ştiinţific cât şi pedagogic. În învăţământul juridic universitar, ele deţin locuri şi rosturi diferite, dar, desigur, în perspectiva unui adevărat jurist, complementare. În general, enciclopedia juridică, având un caracter introductiv, se predă în anul I, iar teoria generală a dreptului, datorită caracterului ei sintetic, se predă în anul IV. Şi una şi alta rămân însă în acelaşi plan cu ramurile speciale ale dreptului şi au un caracter descriptiv, cu deosebirea că nu mai descriu câte o singură parte a fenomenologiei juridice, ci întregul ei, totul. O interpretare mai ambiţioasă face din teoria generală o teorie a noţiunilor de bază, comune disciplinelor juridice speciale, precum răspunderea, sancţiunea, norma, personalitatea, obligativitatea etc., devenind ceea ce autorii germani numesc *Grundbegriffelehre* (teoria conceptelor fundamentale) sau abordează chiar procedeele specifice gândirii juridice, ca sistematicitatea, atribuirea, devenind o *Kategorienlehre* (doctrina categoriilor) şi chiar, ocazional, face incursiuni în logica juridică. Sunt însă scopuri şi obiective care depăşesc mijloacele teoriei generale a dreptului. Înarmată cu metoda observaţiei,

comparaţiei, abstracţiei şi generalizării, ea nu poate ajunge decât la tablouri empirice, interesante uneori, dar lipsite de rigoare, deoarece analiza critică a cunoaşterii (în specie aplicată la fenomenele juridice) depăşeşte planul şi posibilităţile ei. Aceasta e o sarcină pe care filozofia dreptului o poate asuma şi rezolva (exemplu Stammler). Logica juridică comportă două părţi:

a) generală, care constă, pur şi simplu, din aplicarea logicii formale şi metodologiei ştiinţei în domeniul dreptului şi pe care – curios – mai mult juriştii practicanţi (avocaţi, judecători, profesori de drept) o folosesc atunci când lucrează cu principii ca „cine poate mai mult poate şi mai puţin", simplu reflex al adevărului logic „întregul e mai mare decât partea" şi

b) specială, cuprinzând teoria probelor judiciare şi regulile de artă a argumentaţiei. Teoria generală a dreptului poate aduce material util (exemple şi observaţii) în aceste două „câmpuri operative", dar nu poate să se substituie lor şi nici să rezolve *en passant* sarcinile lor.

Cu mijloacele ei specifice – viziunea globală şi analiza critică, epistemologică şi axiologică – filozofia dreptului îşi pune, dincolo şi deasupra introducerii şi sintezei empirice, problema critică a definirii dreptului şi întemeierii justiţiei. Logica şi tipologia juridică, arta persuasiunii judiciare devin *vecinătăţi* ale filozofiei dreptului, beneficiind de luminile acesteia. De aceea, chiar sub această sintagmă asupra gândirii înseşi. Este ceea ce face filozofia juridică atunci când vrea să fie luciditate, conştiinţă de sine, autoreflecţie. Cel puţin trei din conceptele ei de bază vădesc o clară apartenenţă filozofică.

1. Atitudinea *ad alterum*, care este o postură primordială a eului (alteritatea constă, după Del Vecchio în faptul că eul, care se opune non-eului (natura), în acelaşi timp *se contrapone a se stesso*, se contrapune şi se transpune în *alter ego*-uri, în ceilalţi, în semeni).
2. Pe lângă alteritate, normativitatea dreptului înseamnă că el răspunde uneia din cele două supreme preocupări filozofice: ce trebuie să facem, iar filozofia juridică fundamentează valoarea justiţiei imperative.
3. Filozofia dreptului pune în domeniul juridic problema relaţiilor dialectice dintre fapt şi ideal, formulând legea de dezvoltare umană: de la gregaritatea empirică, violentă, sălbatică, la asociaţia raţională, liberă, creatoare de civilizaţie.

Argumentaţia lui López Oñate, menită a dovedi posibilitatea filozofiei dreptului, se face nu conţinutistic, ci prin raportare. El susţine că filozoful dreptului studiază o experienţă particulară (juridică), dar o face în mod filozofic, adică o priveşte în spiritul universalităţii şi al primelor principii specifice filozofiei.

Posibilitatea filozofiei dreptului

„Dacă filozofia este ştiinţa universalului (a cunoştinţelor despre universal), se pune întrebarea dacă o disciplină care de la început se declară pe ea însăşi ca particulară, poate să se prezinte şi să valoreze ca filozofie? Acestei întrebări nu i se poate da imediat un răspuns hotărâtor, trebuie în prealabil să lămurim conceptele în discuţie.

Din cauza organicităţii sale, realitatea tinde să se prezinte ca totalitate în fiecare aspect particular al ei, asumat ca obiect de cercetare. Spunea Goethe că nu se poate şti bine un lucru fără să ştii bine totul. Ştiinţa umană este prin natura ei fragmentară, dar tot prin natura ei, tinde să depăşească propria fragmentaritate printr-o muncă neîncetată. În particularitatea obiectului unei cunoaşteri particulare, vine să se prezinte întreaga realitate: aşa încât adesea ştiinţa care crede în a-şi duce scopurile ei până la capăt pătrunde efectiv în realitate, deşi operează pe propriul ei teren particular. E de ajuns să menţină ferm misiunea şi funcţiunea ei ca ştiinţă, fără divagaţiuni arbitrare, de ordin speculativ. La rândul ei, filozofia trebuie acum să încerce a evalua şi a primi în ea – a profita, în definitiv – produsul ştiinţei, care în acest caz, constă în viziunea la care aceasta a ajuns, chiar dacă ea a pornit de la un punct de vedere particular asupra realităţii. În efortul de a se înstăpâni teoretic asupra realităţii, ştiinţa, chiar dacă priveşte un aspect determinat, termină prin a cuprinde întreaga ei complexitate, izbutind să aibă o înţelegere integrală şi intimă a realităţii.

Orice filozofie particulară se constituie deci ca un moment necesar de mediere (mijlocire) între cunoaşterea particulară şi filozofia (ca să zicem aşa) generală. Într-un limbaj mai precis, s-ar putea spune că filozofia, întrucât ia contact cu ştiinţa particulară, devine filozofie particulară.

Filozofia dreptului, deoarece studiază experienţa juridică, nu este nimic altceva decât filozofia care a luat figura de filozofie particulară. Ea vrea să-şi dea seama de experienţa juridică pe care o studiază în determinările şi delimitările stabilite de ştiinţa dreptului. În nici un caz nu este ceva deosebit de filozofie şi poate că nu este exact nici să se spună (ca Radbruch în *Filozofia dreptului*) că este o parte a ei. Sunt mai degrabă ca două segmente

ale unei circumferinţe, potrivit imaginii lui Benedetto Croce, care nu se pot concepe rupte de linia comună. Desprinderea de filozofie ar însemna reducerea la vagi generalizări empirice."

Selecţia de definiţii ale filozofiei dreptului

În genere, varietatea definiţiilor date filozofiei juridice se explică prin oscilaţia atenţiei autorilor între social şi juridic, între fapt şi normă, precum şi prin diferenţele între preferinţele lor filozofice.

Francisco Filomusi Guelfi – orientare hegeliană

„Ştiinţa despre suprema raţiune a dreptului, despre ideea absolută a dreptului."

Icilio Vanni – pozitivian critic (Spencer)

„*Scientia altior* coordonatoare a ideilor fundamentale din diferitele ştiinţe juridice, o ştiinţă a primelor principii ale dreptului (...) care în acelaşi timp înţelege dreptul şi îl explică în sistemul tuturor lucrurilor."

Vicenzo Miceli – abordare psihologică

„Filozofia dreptului îşi propune să studieze esenţa dreptului în totalitatea raporturilor lui, pentru a ajunge, în această privinţă, la un grad de cunoaştere ce nu poate fi pus la dispoziţie de ştiinţele juridice particulare."

A. Bartolomei – filozofia valorilor

Filozofia dreptului e „studiul obiectiv al ordinii juridice, ceea ce înseamnă a cerceta laolaltă fundamentul dreptului, conexiunea lui intimă de funcţiuni şi scopuri cu universalitatea valorilor umane, adică a valorilor culturale."

Giorgio Del Vecchio – idealismul kantian

„Filozofia dreptului este disciplina care defineşte dreptul în universalitatea lui logică, cercetează originile şi caracterele generale ale dezvoltării lui istorice şi îl apreciază (evaluează) după idealul de justiţie desemnat de raţiunea pură."

Rudolf Stammler – neokantianism

„Prin filozofia dreptului se înţelege doctrina despre ceea ce se prezintă cu necondiţionată validitate în elaborările juridice."

López de Oñate

„Filozofia dreptului este filozofia întrucât studiază experienţa juridică în totalitatea şi complexitatea ei, încadrând-o în sistemul realităţii după semnificaţia lui ideală; ea este critica cunoaşterii juridice, prin aceea că o alimentează şi discută continuu problematica acesteia."

Texte şi comentarii

Obiectul şi metodele sociologiei

Şcoala franceză: Mihail Ralea. „O societate e o stare de mulţime, tipizată prin repetiţie, în instituţiuni, sancţionată prin reguli de comportare şi condusă de valori comune (...) Sociologia va fi o ştiinţă de fapte înainte de toate. Inspirându-se de la realitate, în mod direct, ea va observa, va culege fapte clar, cruciale (...) va căuta să stabilească corelaţiuni, dar se va feri să explice cutare corelaţiuni sub punctul de vedere finalist. Fatala întrebare «la ce serveşte?» trebuie înlăturată." (*Introducere în sociologie*)

Şcoala germană: Petre Andrei. „Sociologia este o ştiinţă de fapte, de adevăruri empirice relative (...) elimină metafizica şi orice principiu speculativ. Se fereşte de judecăţi de valoare şi de orice apreciere, ea explică numai cauzalitatea faptelor, privite însă în raport cu *totul social*, cu realitatea întreagă şi explicate prin prisma acestei realităţi. Sociologia are drept obiect studiul tipurilor generale de instituţii, adică al formelor tipice de relaţii umane obiective şi concretizate în legi, monumente, obiceiuri." Petre Andrei consideră pluralismul metodologic (eclectismul) ca singurul posibil, date fiind complexitatea realităţii sociale. Înclină spre alierea obiectivismului lui Durkheon cu relaţionismul lui Max Weber.

Şcoala românească: Dimitrie Gusti. „Sociologia este ştiinţa realităţii sociale (...) Socialul este mai întâi produsul unui concurs de împrejurări spaţiale, temporale, vitale şi sufleteşti, care formează cadrele: cosmologic, istoric, biologic şi psihologic, aşa-numitul «mediu», de care unii sociologi, de la Spencer şi Taine, vorbesc fără adâncire şi cu totul alt sens. Iată geneza realităţii sociale, adică condiţiile care lucrează fără încetare asupra ei, pentru ca apoi realitatea socială să reacţioneze şi să se actualizeze pe sine în activitatea socială reductibilă la patru mari categorii «economice, spirituale, politice şi juridice». Sociologia studiază în continuare problema unităţilor sociale aducătoare de procese sociale şi problema fundamentului oricărei unităţi: voinţa. Înlăuntrul lor şi între ele, cadrele şi manifestările nu sunt supuse nici subordonării logice, nici cauzalităţii naturale, ci le este proprie legea paralelismului, care permite stabilirea de tipuri şi corelaţii. Pe această bază teoretică, explicată mai pe larg de asistenţii prof. Gusti (Mircea Vulcănescu, Traian Herzeni, H. H. Stahl), s-a constituit o sociologie monografică (cercetarea globală a unităţilor rurale) şi o sociologie *militans*,

propunătoare de reforme cu caracter democratic." (D. Gusti: *Sociologia monografică, ştiinţă a realităţii sociale*, 1939).

Georges Gurvitch: „Sociologia este o ştiinţă care studiază fenomenele sociale în totalitatea aspectelor şi mişcării lor, raportându-le la tipuri dialectizate microsociale, grupale şi globale, în curs de constituire sau destrămare. Această realitate socială poate fi studiată după trei metode diferite: 1. după o metodă sistematizată şi analitică (dreptul), 2. după una singularizantă (istoria) şi 3. după una tipologic calitativă." (*Obiectul şi metoda sociologiei*, în *Sociologia franceză contemporană*, antologie, 1971).

Gaston Bouthoul: „Rolul esenţial al sociologiei este studiul comparativ al societăţilor. Aceasta implică: 1. descrierea, clasificarea şi analiza formelor sociale, 2. explicaţia, adică studiul circumstanţelor în care au evoluat anumite instituţii, 3. confruntarea şi integrarea rezultatelor obţinute de ştiinţele sociale particulare, 4. stabilirea corespondenţelor între structurile sociale şi structurile mentale ale omului şi 5. studierea echilibrului şi schimbării în societate." (*Traité de sociologie*, 1946)

Relaţiile între social şi juridic

Mircea Djuvara – neokantianism. În studiul său *Drept şi sociologie*, publicat în *Omagiu prof. D. Gusti*, 1936, simpla înşirare a subtitlurilor arată clar poziţia autorului în privinţa relaţiilor dintre social şi juridic: implicaţie şi depăşire. Schema iniţială comună de cunoştinţă a dreptului şi sociologiei: aprecierile juridice implică în mod necesar constatarea realităţilor sociale; realităţile sociale se încadrează în mod necesar în aprecieri juridice; valori juridice ca valori sociale şi de justiţie; valori sociale juridice în constituirea valorilor de justiţie şi concluzia pe care o reproducem: „Există desigur o sociologie juridică cu fizionomie proprie: ea este importantă cu deosebire pentru că studiază înseşi valorile supreme ale evoluţiei sociale. Există însă şi o ştiinţă juridică distinctă de sociologie prin caracterul ei deontologic şi prin contextura ei raţională. Studiul uneia se completează în mod necesar cu studiul celeilalte şi legătura indisolubilă dintre ele are explicaţia sa profundă în înseşi premisele comune care le sunt oferite de exigenţele logice ale cunoştinţei."

Relaţiile cu etica

Mircea Djuvara – neokantianism. În mod neaşteptat, Mircea Djuvara a scris – expunând şi comentând etica gânditorului francez D. Parodi – un

mic compendiu intitulat *Viaţa etică şi valorile ideale* (Analele Facultăţii de Drept, nr. 4/1939). Exprimate concis şi elegant, sunt prezente toate tezele de bază ale unei morale raţionale, universaliste şi totuşi cu priză asupra societăţii şi istoriei. Virtutea se identifică, desigur, cu coerenţa raţională (astăzi noi o deschidem spre persoană şi spre devoţiunea creştină), experienţa morală şi juridică nu sunt date empirice, ci construcţii logice ale unui obiect care cere aprecierea valorică, statul este un instrument pentru împlinirea şi apărarea valorilor morale şi juridice. Perspectiva etică este, pentru Djuvara, logică şi universală, imposibil de confundat sau redus la conştiinţa psihologică sau sociologică. „Conştiinţa (aceasta) nu este izvorul logic suprem a tot ce există. Acest izvor stă în activitatea raţională obiectivă, care are realitatea ei, în afară de orice cunoştinţă subiectivă pe care o putem avea despre ea. Noi ştim prea bine că adevărul unui raţionament, în articulaţiile şi deducţiile lui, există de sine stătător, chiar şi dacă nici un om nu-l cunoaşte; efortul nostru este numai să-l descoperim, iar fenomenul psihologic conştient prin care îl prindem e întotdeauna trecător şi relativ."

Relaţiile între Stat şi morală

Claude Du Pasquier. În raport cu etica, profesorul elveţian deosebeşte trei categorii de state, corespunzând poziţiilor de subordonare, separaţie şi dominaţie: 1. Un prim grup de State îl formează cele supuse valorificării morale supreme (binele) şi principiilor etice care decurg din el (Republica lui Platon, proiectele de drept natural sau raţional şi unele documente fundamentale ca declaraţia drepturilor omului), toate bazate pe ideea demnităţii inalienabile şi a drepturilor persoanei umane, anterioare şi superioare statului, 2. Statele în care ordinea etică şi cea juridică stau alături, fără să se întrepătrundă, aşa cum e înţeles democratismul „neutru" şi permisiv faţă de o concepţie etică sau alta şi 3. Statele dictatoriale care domină sau chiar creează, ele, prin acte de voinţă şi constrângere, morala lor proprie absolutizantă, imperativă, exclusivistă. Atât statul nazist, cât şi cel comunist, înrobesc, instrumentalizează şi manipulează morala, punând-o în serviciul scopului politic al regimului, care în sine este empiric negativ (ura de rasă şi de clasă). Consecinţele practice neagă radical etica: asuprire teroristă în interior şi expansiune cuceritoare în exterior (*Théorie générale du droit*, 1945).

Actualmente, tendinţa generală în evoluţia politică şi juridică e de a recunoaşte şi organiza superioritatea statului de drept, democratic, ceea ce implică valoarea morală a persoanei şi a libertăţii omului) şi de integrare în

unităţi cu caracter universal, inspirate de un vag ideal denumit „dreptul de a căuta fericirea" (v. Declaraţia de Independenţă a Statelor Unite ale Americii). Asupra actualului proces, necesar şi general, de eticizare a relaţiilor politice şi juridice, vom reveni atunci când vom trata despre fundamentarea puterii în dreptul public şi a păcii în dreptul internaţional.

O reuşită a umanismului juridic actual: *Teoria justiţiei* de John Rawls

„În Statele Unite, impactul teoriei justiţiei a lui John Rawls asupra teoriei şi practicii juridice a fost absolut surprinzător. Imediat după publicarea ei, revistele juridice s-au umplut de referinţe la opera lui Rawls, cursuri întegi au fost consacrate studiului lucrării, aşa încât cunoaşterea acestei teorii particulare a devenit o necesitate în învăţământul dreptului. Mai recent, referinţe la această teorie au apărut în expunerea de motive a deciziilor judiciare." (*A. Renaut* şi *L. Sosoe: Philosophie du droit*, Paris, 1991, p. 442) Trei raţiuni puternice explică „impactul": Teoria rawlsiană a justiţiei punea capăt dominaţiei sterile a utilitarismului şi a pozitivismului în gândirea juridică americană, reînnoia tradiţia nobilă, europeană, contractualist-raţionalistă (Rousseau şi Kant), susţinând-o cu mijloace moderne (teoria jocurilor şi a deciziei) şi în sfârşit contribuia puternic la „resurecţia dreptului" şi redignificarea idealului şi principiilor de justiţie, după lunga negaţie totalitară. Denumirea sub care tratează despre justiţie este de *faireness* (echitate, loialitate), iar cele două principii fundamentale operative sunt formulate astfel: „În primul rând, fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai extinsă libertate de bază, compatibilă cu libertatea similară pentru ceilalţi şi în al doilea rând inegalităţile sociale şi economice trebuie sa fie organizate în aşa fel, încât ambele a) să fie în avantajul fiecăruia şi b) să se ataşeze la poziţii şi la funcţii deschise tuturor." (*Theory of Justice*, pag. 60) Pe o sută de pagini, Rawls, „pune în situaţie" juridică şi analizează posibilităţile de „alegere" ale părţilor. Este cel mai convingător răspuns la ipoteza-reproş, adesea exprimată: dacă Immanuel Kant ar fi fost (şi) jurist! Partea a doua e dedicată instituţionalizării principiilor justiţiei şi a treia, incidenţei morale: crearea unui ansamblu coerent de sentimente şi acţiuni apte de a crea „o amiciţie cu societatea civilă".

Bibliografie[1]

FILOZOFIE. Introduceri, antologii, dicţionare

Istoria filozofiei moderne, 3 vol. Omagiu lui Ion Petrovici, Bucureşti, 1936

FRIEDRICH PAULSEN, Introducere în filozofie, Bucureşti, 1922

JEANNE HERSCH, Mirarea filozofică. Istoria filozofiei apusene, Bucureşti, 1993

Gh. VLĂDUŢESCU, O istorie a ideilor filozofice, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1990

N. BAGDASAR, Istoria filozofiei româneşti, 1939

BERTRAND RUSSELL, A History of western Philosophy, New York, 1945

W. WINDELBAND, Geschichte der Philosophie, 1935

UBERWEG, Geschichte der Philosopie, 4 vol., 1924

PAUL JANET, GABRIEL SEAILLES, Histoire de la philosophie, Les problèmes et les écoles, Paris, 1938

E. PAOLO LAMANNA, Storia della filozofia, Firenze, 1941

N. BAGDASAR, V. BOGDAN, C. NARLY, Antologie filozofică. Filozofi străini, 1995

A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 3 vol., 1932

Vocabular de filozofie, Bucureşti, 1978

ALBEREY CASTELL, An introduction to Modern Philosophie, New York, 1945

JORGE USCĂTESCU, Filozofia, Zaragoza, 1978

ENCICLOPEDIA DREPTULUI

H. AHRENS, Encyclopedie juridique, 2 vol., 1880

G. MIRONESCU, Enciclopedia dreptului, Bucureşti, 1938

Al. VĂLIMĂRESCU, Tratat de enciclopedia dreptului, Bucureşti, 1930

TEORIA GENERALĂ A DREPTULUI

MIRCEA DJUVARA, Teoria generală a dreptului, Bucureşti, 1994

G. RADBRUCH, Einfuhrung in der Rechtswissenschaft, tr. spaniolă, 1930

LEGAZ Y LACAMBRA, Introducción a la ciencia del derecho, 1943

[1] Bibliografiile sunt reduse la lucrări esenţiale pe care studenţii le pot consulta în bibliotecile din ţară, inclusiv cea a autorului.

FRANCESCO CARNELUTTI, Teoria generale del diritto, 1946
CLAUDE DU PASQUIER, Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit, Paris, 1942
PAUL ROUBIER, Théorie générale du droit, 1951
E. FRIEDMAN, Théorie générale du droit, Paris, 1965
JEAN DABIN, Théorie générale du droit, Paris, 1969
HAROLDO VALLADAO, Novas dimensões do direito, 1970
N. POPA, Teoria generală a dreptului, Bucureşti, 1996
I. CETERCHI, I. CRAILOVAN, Introducere în teoria generală a dreptului, 1992

SOCIOLOGIE GENERALĂ – SOCIOLOGIE JURIDICĂ

PETRE ANDREI, Sociologie generală, Craiova, 1936
PETRE ANDREI, Probleme de sociologie, Bucureşti, 1927
D. GUSTI, Sociologia monografică, studiu introductiv la volumul lui T. Herseni
TRAIAN HERSENI, Teoria monografiei sociologice, Bucureşti, 1938
TRAIAN HERSENI, Sociologia românească, Bucureşti, 1938
I. ALMAŞ şi I. DRĂGAN, Sociologia franceză contemporană, Bucureşti, 1971
N. S. TIMACHEFF, Introduction à la sociologie juridique, 1939
V. T. CALVERTON, The making of Society, New York, 1937
EUGENIU SPERANŢIA, Introducere în sociologie, Cluj, 1939
MIHAI RALEA, Introducere în sociologie, Bucureşti, 1944
EUGEN EHRLICH, Grundlegung der Soziologie des Rechtes, München, 1919
GEORGES GURVITCH, Elements de sociologie juridique, Paris, 1940
NOVITZA KRALIEVICI, La portée théorique du glissement du droit vers la sociologie, Paris, 1939
D. GUSTI, Sociologie juridică. Culegeri de texte, 1997
VALERIUS M. CIUCĂ, Lecţii de sociologie juridică, 1998

AXIOLOGIA (TEORIA VALORILOR)

TUDOR VIANU, Introducere în Teoria valorilor, 1942
PETRE ANDREI, Filozofia valorii, Bucureşti, 1945
ALFRED STERN, La philosophie des valeurs, Paris, 1936
I. PASCADI, Din tradiţiile gândirii axiologice româneşti, Bucureşti, 1979

LOGICA ŞI TEHNICA JURIDICĂ

EDMOND GOBLOT, Traité de logique, Paris, 1929
ANTON DIMITRIU, Logica nouă, Bucureşti, 1940

ANTON DIMITRIU, **Logica polivalentă**, Bucureşti, 1971
BERTRAND RUSSELL, **Mysticism and Logic**, London, 1954
F. R. GÉNY, **Science et technique en droit privé positif**, Paris, 1914-1924
PAUL GEORGESCU, **Logica probelor şi silogismului judiciar**, în Cercetări filozofice juridice, Bucureşti, 1942

FILOZOFIA DREPTULUI

GIORGIO DEL VECCHIO, **Lecţii de filozofie juridică**, Bucureşti, 1993
GIORGIO DEL VECCHIO, **Justiţia**, Bucureşti, 1941
RUDOLF STAMMLER, **Lehrbuch der Rechtsphilosophie**, Berlin, 1929
RUDOLF STAMMLER, **Staatstheorien der Neuzeit**, Berlin, 1925
G. RADBRUCH, **Rechtsphilosophie**, Berlin, 1930
IULIUS BINDER, **Philosophie des Rechts**, Berlin, 1925
HELMUT COING, **Grundzüge der Rechtsphilosophie**, Berlin-New York, 1976
JOAQUIN RUIZ GIMÉNEZ, **Introducción elemental a la filozofía jurídica cristiana**, Madrid, 1945
ALAIN RENAUT şi LUKAS SOSOE, **Philosophie du droit**, Paris, 1991
MICHEL VILLEY, **La formation de la pensée juridique moderne**, Paris, 1973
MICHEL VILLEY, **Leçon d'histoire de la philosophie du droit**, 1962
JOEL FEINBERG şi HYMANN GROSA, **Philosophy of law**, ed. Wadswerth, 1995
PHILIPPE MALAURIE, **Antologia gândirii juridice**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997
GUIDO FASSÓ, **Storia della filozofia del diritto** (tr. spaniolă), 3 vol., 1988
KARL LARENZ, **Rechtsphilosophie der Gegenwart**, Berlin, 1936
EUGENIU SPERANŢIA, **Principii fundamentale de filozofie juridică**, Cluj, 1936
C. STROE şi N. CULIC, **Momente din istoria filozofiei dreptului**, Bucureşti, 1994
MIRCEA DJUVARA, **Eseuri de filozofia dreptului**, 1997

MORALĂ – CIVILIZAŢIE

GEORGES BASTIDE, **Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale**, Paris, 1943
A. TOFFLER, **Şocul viitorului**, 1970, **Puterea în mişcare**, 1995
A. TOYNBEE, **A study of history**, 1930
OSWALD SPENGLER, **Untergang des Abendlandes**, 1923
N. BAGDASAR, **Filozofia contemporană a istoriei**, Bucureşti, 1930
LE SENN, **Traité de morale générale**, Paris, 1946

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I

PARTEA ISTORICĂ

1. TIPUL ANTIC
2. TIPUL MEDIEVAL
3. TIPUL RENASCENTIST
4. TIPUL ILUMINIST
5. TIPUL HEGELIAN
6. TIPUL POZITIVIST
MODELE ROMÂNEŞTI: M. DJUVARA
ŞI N. TITULESCU
SITUAŢIA ACTUALĂ A FILOZOFIEI JURIDICE

BCU IAŞI / CENTRU UNIVERSITAR LIBRARY

I

PARTEA ISTORICĂ

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. TIPUL ANTIC

Traiectorie

De la mit şi religie la raţiune şi natură. Moment şi piatră de hotar: Antigona lui Sofocle, invocarea „legilor nescrise" (*nomoi agrafoi*), contrarii şi superioare poruncii nedrepte a tiranului Creon de a nu fi înmormântat Polinice.

Trăsături definitorii

1. *Raţionalitatea luminoasă.* Facultatea dominantă: raţiunea, adică stabilirea legăturii coerente şi concluzive între noţiuni şi judecăţi.

2. *Obiectivitatea.* Lumea e văzută dinspre obiect – *a parte objecti.* Natura e ordine armonioasă. *Cosmos* înseamnă nu numai univers, ci şi podoabă.

3. *Perfecţiunea* ca scop. E căutată în transcendent, în paradigme, în ideile pure, eterne, inalterabile (Platon) sau în imanent, în categoriile logice, în forme dătătoare de sens şi specificitate (Aristotel). Scopul suprem: binele (Platon) sau fericirea medie (Aristotel).

4. *Argumentarea* ca metodă. Pasiunea demonstraţiei în şi prin dialog. Întrebarea constantă, obligatorie; pe ce te bazezi? Stare de argumentare. Dialog cu alţii, cu sine în căutarea justului.

5. *Subtilitatea* şi *plăcerea surprizei.* Oracolele, maximele, paradoxurile lui Zenon despre imposibilitatea de a gândi mişcarea, sofiştii, viitorul contingent al lui Aristotel, soritul grămezii (de la al câtelea bob de nisip începe grămada?)

Reuşite

1. A stabilit modele de tipologie socială şi de morfologie politică, valabile până azi. Triada socială: conducere, apărare, producţie şi triada politică: monarhie, aristocraţie, democraţie.

2. A descoperit fenomenul degenerării politice: tiranie, oligarhie, demagogie. Punct special, netratat: e posibil ca tirania să cuprindă întreaga

comunitate? Da: o armată făcută numai din generali, un regim în care toţi să fie candidaţi (mai ales la postul suprem) şi nimeni alegător, o dezbatere terminând cu concluzia că singurul acord este că nu sunt de acord.

Limite, lipsuri

1. *Limitele raţionalismului antic*: nu e universal, nu se aplică tuturor. Exclude pe sclavi, neagă pe barbari, subordonează pe femei. Neagă calitatea de fiinţă umană celor excluşi: sunt unelte sau câini dresaţi. *Raţionalitatea e mărginită, virtutea, încremenită.*

2. *Ignorarea suferinţei*, descoperită abia de creştinism şi trăită dramatic în Evul Mediu. Ochii frumoaselor statui antice sunt orbi la durere. Metafora lui Pirandello (dacă cerul de hârtie al teatrului de păpuşi s-ar rupe, marionetele ar deveni persoanje umane, privind cerul adevărat). Cazul lui Oedip: e marioneta destinului.

Aportul antic la filozofia dreptului

1. Afirmă teza despre *socialitatea primordială* a omului. Dacă natura omului ar fi sălbatică (*homo homini lupus*), atunci starea socială ar trebui să implice necesar forţa şi puterea absolută, autocraţia (Hobbes); dacă nu, naturale, justificate, legitime sunt libera asociere, contractul social, puterea consimţită, democraţia.

2. Susţine *primatul logic* al totului, al *întregului* faţă de părţi. Textul lui Aristotel (tăiat de corp, braţul nu mai e braţ). Astăzi, corespund acestei teorii universalismul lui O. Spann (*Ganzheitslehre*) şi politicile de „globalizare".

3. Descoperă *formele justiţiei*: comutativă, egalitară prin schimb şi distributivă prin partaj, proporţională. Azi, această clasificare stă la baza stabilirii celor două forme de solidaritate: *mecanică*, repetând autoritar egalitatea părţilor şi *organică*, dezvoltând complementar diferenţele (E. Durkhein). Pe aceeaşi dualitate edifică F. Tönnies teoria lui despre comunitate (*Gemeinschaft*) şi societate (*Gesellschaft*), prima fiind unitară, ierarhizată, expansivă, dominatoare – armata de pildă; a doua diversificată, consensuală, competentă, permisivă – de exemplu un institut tehnic sau ştiinţific.

4. Deosebeşte direcţiile dreptului natural: a) *voluntarismul teologic*, potrivit căruia imperativele prime, superioare, vin de la o autoritate transcendentă, divină; b) *naturalismul biologic* care concepe ordinea juridică ca

fiind analoagă celei ce guvernează vieţuitoarele (Cicero: *quod omnia animalia docuit*) şi c) *raţionalismul uman*, pentru care dreptul derivă din normele descoperite de raţiune (tot Cicero şi mai târziu iluminismul).

Reprezentanţi ai modelului antic

PLATON (428-343 a. D.)

Omul. „Cel lat în spate", magnificul. Aristocrat, viaţă bogată, călătoreşte iniţiatic în Egipt, politic în Sicilia, ambiţionând să instaureze utopia sa statală cu ajutorul tiranului Dionisios; alungat şi vândut ca sclav, revenit în Atena ca întemeietor de Academie, filozof vizionar, făuritor al unei lumi ideale formate din paradigme, din modele perfecte, eterne, iradiante; creator de mituri şi simboluri. Suflu poetic, splendoarea formei.

Opere. Interesând dreptul: *Republica* şi (la bătrâneţe, mai temperată) *Legile.* După Platon, e *bună şi justă unitatea* (generatoare de ordine, ierarhie, îndeplinirea datoriei proprii); este rea şi injustă multiplicitatea (duce la diviziune, vrajbă, război civil). *Primatul Statului, al totului*, este deci un imperativ moral. Consecinţe: societatea ideală (utopică) se compune din trei clase cărora le revin trei funcţiuni politice, potrivit virtuţilor lor specifice. Arhonţii deţin conducerea pe temeiul înţelepciunii (*sofia*); luptătorii asigură apărarea şi ordinea pe baza vitejiei şi curajului (*andria*), iar mulţimea plugarilor, meseriaşilor şi negustorilor produc bunurile necesare tuturor, calitatea lor specifică fiind ponderaţia, adică o asociere de hărnicie şi cumpătare (*sophrosine*). Abolirea proprietăţii, comunitatea femeilor şi educaţia copiilor de către Stat se explică prin dorinţa de a desfiinţa sursele egoismului şi de a preveni conflictele. Utopia se bazează pe predominarea inderogabilă a interesului general asupra intereselor particulare, pe virtutea încremenită. Se apropie de societatea fixistă a castelor, fără circulaţie. Tipologia statală – monarhie, aristocraţie, democraţie – presupune de asemenea armonia virtuţilor corespunzătoare celor trei categorii sociale. Justiţia este deci proporţionalitatea virtuţilor, regina lor.

Platon descoperă fenomenul de *degradare* posibilă a formelor politice: a monarhiei în tiranie, a aristocraţiei în oligarhie, a democraţiei în demagogie, definite şi explicate prin înlocuirea interesului general al poporului cu cel particular al tiranului. Ecuaţiile ar fi următoarele: forma justă = domnia legilor + asentimentul cetăţenilor, iar forma injustă = voinţa arbitrară a tiranului – consimţământul lor. Platon ia în seamă şi posibilitatea ca tocmai *câinii de pază* să se transforme în *lupi*.

ARISTOTEL (384-322 a. D.)

Omul. Fizic, dezavantajat; spiritual, enciclopedic, sistematic, pedagogic. Cercetător neobosit, transferă ideile din transcendent în imanent, combină raţionalitatea, experienţa şi bunul simţ; *uşor prozaic.* Celebritate peste secole, mai ales în Evul Mediu.

Opere filozofico-politice. Etica nocomahică. Politica. Morala lui Aristotel este *temperat eudeministă* (fericirea prin *calea de mijloc*). De exemplu: omul nu trebuie să fie nici orgolios, nici servil, ci demn.

Concepte fundamentale. Omul este de la natură o fiinţă socială (*zoon politicon*), în afara societăţii ar fi sau fiară sau zeu. Statul şi dreptul sunt deci creaţii fireşti, întemeiate pe socialitatea primordială a fiinţei umane. *Statul.* Aristotel preia *triada*: monarhie, aristocraţie, democraţie şi examinează degenerările ei: tiranie, oligarhie, demagogie. Observă că mai importantă decât forma este *mişcarea politică* de sus în jos sau de jos în sus. *Astăzi* ştim că e preferabilă *combinarea* direcţiilor: de jos în sus în alegerea reprezentanţilor (conducătorilor) şi de sus în jos a guvernanţilor în acţiune. Astăzi identificăm şi greşelile posibile în această corelaţie: când puterea evită alegerea adevărată de jos în sus prin *plebiscite, lovituri de stat* sau *manipulare* şi invers, când masa vrea să guverneze prin *presiune, anchete, manifestări violente. Justiţia* e supusă unei analize care a făcut carieră, Aristotel deosebind justiţia *comutativă*, egalitară, bazată pe schimb, ca în dreptul privat şi *distributivă*, inegală, potrivit meritelor şi prestaţiilor, ca în dreptul public. Formulă generală: justiţia înseamnă *a trata egal lucrurile egale şi inegal, lucrurile inegale. Sclavia.* Aristotel o aprobă şi o justifică prin trei raţiuni: a) ontologice, oamenii fiind de la natură inegali, b) psihologice, unii născându-se cu suflete inferioare (sclavii) şi alţii cu suflete superioare, complete (raţiune, voinţă, vocaţie intelectuală) şi c) economice: sclavii nu sunt capabili decât de efort fizic, de muncă brută, sunt unelte vii. Ironic, Aristotel spune că până ce suveica nu va ţese singură, sclavul va fi un instrument necesar. *Forme actuale de servitudine.* Victimele totalitarismului politic şi fanatismului religios (deportaţii, condamnaţii din Gulaguri, discriminaţi rasial, blestemaţii religios, excomunicaţii), omul robotizat, omul reificat, solitudinea multitudinară, degradarea prin false nevoi (comunismul) sau plăceri distructive, dependenţa (drogurile).

Dreptul natural la Aristotel. Ne oferă un corp de doctrină precis şi bine articulat, cu teze generale la diferite niveluri: justiţie, stat, legi, obţinute prin raportare la arhetipuri sau la principiile naturii umane. La *nivelul*

justiţiei, dreptul natural înseamnă *armonie*, proporţionalitate (repartiţie justă), la nivelul *statului* înseamnă domnia legilor şi pactul *binelui comun* (fericirea medie şi guvernarea claselor mijlocii), iar *le nivelul legilor*, practicarea *echităţii flexibile*, corective (metrul plastic). Elemente aristotelice potrivnice dreptului natural: prejudecăţi împotriva străinilor, femeilor şi complexul de superioritate faţă de barbari.

Filozofia dreptului în varianta romană

Importanţa Imperiului roman. Prima încercare reuşită de integrare universală prin a) *proporţii* (de la Eufrat la Britania), b) *forţă* şi *durată* (cu prelungirea bizantină până la 1453), c) *fecunditate* (a dat naştere popoarelor neolatine şi civilizaţiei europene) şi d) *supravieţuire istorică* (biserica catolică, receptarea dreptului roman). Proces caracteristic: *lărgirea spaţiului* politic şi juridic, de la cetatea grecească (*polis*) la *imperium mundi* roman. Factori operanţi: *concentrarea puterii* (cezarism) şi *extinderea cetăţeniei* (decretul lui Caracalla), *emanciparea* plebei şi *ameliorarea* situaţiei sclavilor, *organizarea tehnică* (şosele, apeducturi, forumuri), politică (*pax romana*) şi *cultură* (vehicul de comunicare şi creaţie chiar în Evul Mediu şi Renaştere). Citatele din Seneca despre frăţia umană şi din Plinius cel Bătrân despre umanismul Romei.

Explicaţia reuşitei. Şi-a dat seama că *învinşii învinge* pe termen lung (Iorga) şi a *ştiut să ia* (de la Africa bogăţia, de la Asia religia, de la Greci filozofia), *dar şi să dea* tuturor valorile proprii: stabilitatea, pacea, ordinea şi chiar toleranţa. *De ce a căzut* Imperiul roman? Statul păgân pentru că a *persecutat o mişcare şi apoi o lume spiritual superioară: creştinismul.* Frăţia creştină, profundă şi salvatoare, era mai rodnică decât lealitatea faţă de împărat. Ca gândire şi civilizaţie, varianta romană *a supravieţuit* o mie de ani după căderea Romei prin biserica catolică (autoritară, ierarhică, expansivă, fastuoasă), prin asumarea germană a demnităţii imperiale şi receptarea dreptului roman, prin codul Napoleon, prin folosirea limbii latine ca limbă diplomatică etc.

Discuţie despre filozofia dreptului în varianta romană. În genere, e considerată empirică şi eclectică, lipsită de elevaţie şi coerenţă. În realitate, e *mozaicală* şi aptă de a fi reordonată la *trei niveluri*: acela al valorii supreme (*ars boni et aequi*) comună cu binele moral, al *valorilor implicate* în ideea de justiţie şi subordonate ei (libertate, egalitate, solidaritate) şi apoi la nivelul *principiilor generale de logică juridică*, aplicabile oricărui sistem

de drept pozitiv, precum *pacta sunt servanda, nemo dat quod non habet, ad imposibilia nulla obligatio, audietur et altera pars, volenti non fit injuria* etc. Justiţia nu mai este deci o stea solitară, ci o constelaţie, un ansamblu valoric, alcătuit din *ideal, principii şi reguli*, în raporturi complexe şi dinamice.

Texte şi comentarii

I. Făcătorii dreptăţii în gândirea lui Platon

Se poate citi *Republica* lui Platon ca o piesă în patru acte în care dreptatea (*dike*) apare ca aparţinând celor *bogaţi*, într-o variantă mai grosolană, susţinută de Cephalos (banii) şi mai elaborată propusă de Polemarchos (serviciile): apoi Trasymachos trece dreptatea asupra celor *puternici*, ea nefiind altceva decât interesul stăpânului, pentru ca, în actul III, Glaucon şi Adimantos să susţină dreptatea celor *abili*, care se prevalează de convenţiile sociale. Al patrulea act sau epilogul dezvăluie adevărata definiţie şi pe adevăraţii deţinători ai dreptăţii: cei *virtuoşi* care alcătuiesc un ansamblu valoric, format din înţelepciune, vitejie şi cumpătare, adică din calităţile specifice categoriilor societăţii: conducătorii înţelepţi, apărătorii viteji şi producătorii (agricultori, meseriaşi) harnici şi cumpătaţi.

1. Dreptatea celor bogaţi – cumpărată şi reversibilă

Personajul care o defineşte şi explică este Cephalos, gazda. După el, drept este cel care îşi plăteşte datoriile, asigurându-şi prin bani liniştea, siguranţa. Această credinţă şi practică poate fi regăsită în diferite epoci şi forme. În iluminism Kant o înnobilează achitându-şi cu religiozitate datoriile pentru a-şi păstra independenţa spirituală. În epoca modernă ea capătă o formă cinică o dată cu „aforismul" care pretinde că „orice om are preţul lui", exemplele fiind foarte variate de la Talleyrand care nu cumpără, ci se lăsa cumpărat de omologul său rus („daţi-mi două milioane de galbeni şi spuneţi oricui"), până la mitocanul lui Caragiale (te omor şi te plătesc). Instituţionalizată, justiţia plătită în bani se regăseşte în cauţiune şi injustiţia, apărată de bani, se concretizează în industria crimei, cu *tarife* pentru tot felul de crime sau delicte.

Versiunea *rafinată* a identificării justiţiei cu bogăţia aparţine fiului lui Cephalos, Polemarchos, care înlocuieşte banii cu *facerea de bine* (prietenilor) şi *de rău* (duşmanilor). Logicizat, mecanismul a trecut la Toma de Aquino

(*reddere bonum pro bono et malum pro malo* – justiţia umană), iar instituţionalizat se află la baza fundaţiilor răscumpărătoare, precum şi în răsturnarea criteriilor (mai frumoşi decât milionarii!).

Critica acestei poziţii plutocratice. A cumpăra sufletele cu aur şi a tarifa răsplătirea criminalităţii este o treabă mefistofelică. În anumite cazuri totuşi, cuantificarea justiţiei şi satisfacerea pecuniară a „exigenţei" de justiţie sunt admise (pedeapsa, daunele interese, eliberarea pe cauţiune, garanţiile).

2. Dreptatea siluită şi înrobită de cei puternici

Personajul care susţine această teză este sofistul străin Trasymachos. Este drept – spune el – ceea ce este folositor stăpânului, tiranului. Leul îşi ia partea cea mai mare din pradă *quia nominor leo.* Alte exprimări ale aservirii justiţiei faţă de forţă, faţă de putere; *quod principi placuit, legis habet vigorem, oderint sed metuant, la raison du plus fort est toujours la meilleure, Wille zur Macht, Faustrecht* etc.

Critica poziţiei – forţa primează dreptul. Forţa, ca să nu fie răsturnată de o forţă mai mare, trebuie să se supună legii acceleraţiei şi duce la *absurd*: calul lui Caligula făcut consul de tiran pentru a dovedi atotputernicia lui. Pe de altă parte, forţa fizică este învinsă de cea *morală* (Gandhi) sau de *coaliţia* nedreptăţiţilor. (Rousseau: *le plus fort n'est jamais assez fort.* Forţa nu poate crea, nu se poate aşeza, nu poate susţine o construcţie (Talleyrand: nu te poţi aşeza pe baionete), este *sterilă şi precară* (*Napoleon*: ca să nu mă sfâşie, trebuie să arunc poporului în fiecare zi o nouă victorie). Puterea nerecunoscută, neconsimţită nu e putere. *Iorga*: pe termen lung, în istorie morala victimei învinge. *Grecia* cucerită militar de *Roma*, cultural o cucereşte.

3. Dreptatea celor abili: un înşelător înşelat

În mod ciudat, poziţia aceasta e apărată de personaje pozitive, ca Socrate şi fraţii lui Platon, Glaucon şi Adimantos. Dreptatea ar fi o artă care foloseşte altuia, nu celui care o practică. În fond, este premiul pentru cel care ştie să mânuiască folositor convenţiile societăţii. E drept cel care are abilitatea să pară drept, să cadă totdeauna în picioare şi care reuşeşte să înşele chiar pe înşelători. Aceasta este „virtutea" la Machiavelli: arta de a înşela, o virtuozitate tehnică. Când nu poţi fi *leu*, sfătuieşte el, fă-te *vulpe*. Exemplu de justiţie prin înşelarea înşelătorului *La farce de Maître Pathelin.* Minciunile

iscusitului nu sunt soluţii din două cauze: sau sunt crezute de ceilalţi şi au efecte contrarii intenţiei mincinosului (eterogonia scopurilor) sau chiar mincinosul *termină prin a crede în ele* şi cade în propria-i capcană. Este cazul manipulărilor de azi, a secţiilor de presă şi propagandă, a tehnicilor de imagine care eşuează sau au efect contrar din *prea multă* abilitate.

4. Soluţia lui Platon: dreptatea celor virtuoşi

Mai exact: dreptatea vine din *cumularea armonioasă* a virtuţilor menţionate: înţelepciunea, curajul, cumpătarea, corespunzătoare funcţiilor sociale. Dreptatea înseamnă ca fiecare, la locul potrivit, să facă cel mai bine ceea ce îi e propriu. *Oikeopragia*. Azi formulările diferă: cultul competenţei, al *lucrului bine făcut*, tehnocraţia.

II. Republica lui Platon: utopie filozofică sau proiect socialist?

Platon *Socialismul*

Asemănări

Desfiinţarea viitorului

– Dincolo de utopie nu există ceva mai perfect. E „Ultima Thule" ideatică.

– Dincolo de comunism (proiectul socialist realizat) nu există ceva mai înaintat. Istoria se termină cu el.

Reglementare universală

– Tendinţa de a reglementa totul, până în cele mai mici amănunte, chiar în materii nereglementabile, de exemplu râsul care la Platon nu trebuie să fie prea zgomotos, iar în orânduirea comunistă, sarcastic.

Voinţa de uniformizare

– Omul e modelat *fără să fie întrebat* dacă vrea să fie utopic şi ce fel de utopie preferă. Argila nu e consultată.

– Omul e supus socializării fără să fie întrebat dacă vrea să fie proletar şi nici dacă vrea să urmeze calea revoluţionară. Lipsa consimţământului.

Omul – argilă – obiect

– Tendinţa de nivelare în cele trei planuri, criteriile vin de sus, de la arhonţi.

– Egalizare la nivelul de jos, criteriile sunt luate de la masă.

Deosebiri

Altă fundamentare

Promisiunea e maximă – paradisul – dar realizarea lui e situată foarte departe, în viitor.

Paradisul (societatea fără clase şi bogăţia fără restricţii) e ca linia orizontului: se mută mereu, mai departe.

Fericirea amânată

Utopia lui Platon se întemeiază pe ideea de *perfecţiune*, se justifică printr-un ansamblu de virtuţi *morale*.
Virtutea supremă: binele; bunuri minore: sănătatea, frumuseţea, vigoarea, bogăţia; bunuri „divine": înţelepciunea, moderaţia, inteligenţa, dreptatea, curajul.

Comunismul se justifică prin *utilitatea economico-socială*, prin *faptul muncii*. Justificările ideale sunt condamnate ca mistice sau contrarevoluţionare. Munca este material mizer plătită şi moral fals exaltată (decoraţii, titluri de onoare, poezii).

Nu există responsabilitate

Arhonţii fiind perfecţi, nu pot greşi şi deci nu se pune problema responsabilităţii.

Supuşii neavând nici un fel de putere, nu pot chema la răspundere pe conducători.

Repartiţia bunurilor

Arhonţii sunt asceţi cu voia lor, iar cei de jos, producătorii, au acces la bunurile materiale.

E invers. Sus, bogăţia acumulată, dar camuflată şi denumită rang politic. Jos, sărăcia egalizată, lipsuri suportabile prin generalizare.

III. Întoarcere la Aristotel?

Preconizată de *Michel Villey, P. Aubenque şi J. Ritter*, examinată critic de *Alain Renaut*. Raportarea gândirii aristotelice la realităţile de azi este interesantă şi utilă în *trei probleme*: în aceea a *dreptului natural* (raportul dintre normativitate şi facticitate), în aceea a *sclaviei* (revenirea acesteia în forma mai subtilă şi primejdioasă a reificării) şi în sfârşit, în aceea a *revoluţiei* (apariţia factorului de superioritate valorică ignorat de Aristotel).

Dreptul natural

Michel Villey consideră că în genere poziţia filozofică a lui Aristotel, *raţionalismul lui imanent*, poate constitui o depăşire a antagonismului dintre *idealismul abstract* al iluminismului şi *realismul* mărginit, *miop*, al Şcolii istorice şi al pozitivismului juridic. Între *natură şi lege* nu s-ar mai stabili (logic) raporturi de *opoziţie* şi (practic) de conflict, ci de *continuitate* şi complementaritate. Stagiritul *menţine distincţia* dintre legea naturală, nescrisă, eternă, comună tuturor oamenilor şi legea pozitivă, multiplă, variabilă potrivit împrejurărilor specifice, dar nu urmează totuşi pe Platon în dualismul radical care făcea dreptul natural ineficace, iar dreptul pozitiv, neîntemeiat, fără fundament. Aristotel încearcă să salveze dreptul pozitiv *articulându-l în dreptul natural*. Legea, după el, *particularizează* principiul natural. Este un principiu natural just să plăteşti impozite, dar cât anume, stabileşte legea fiscală. În acest fel, dreptul pozitiv devine îndeplinirea necesară şi indispensabilă a dreptului natural, o *treaptă* spre justiţia universală. Mai mult: *dreptul natural* trebuie să se *adapteze* el însuşi, în conţinut, diversităţii şi variabilităţii istorice. El poate şi trebuie să inspire şi să modeleze legile prin intermediul echităţii. Nu înseamnă însă aceasta că orice drept pozitiv cuprinde o parte mai mică sau mai mare de justiţie? Că este *legitim* prin însăşi existenţa lui? Nu înseamnă *supunerea* justiţiei şi a dreptului *la faptul puterii şi al forţei*? Greşeala sau în orice caz *primejdia* doctrinei aristotelice provine din conceptul de „natură umană". Esenţial omului nu este starea de fapt, ci revendicarea de ideal, scopul devenirii sale, obiectivul procesului de perfecţiune continuă, capacitatea de progres. *Esenţa omului este de a corija şi depăşi natura brută* şi brutală. Altfel, ideea de drept se dizolvă în fapte. Nu este mai puţin adevărat că şi acestea sunt în genere susceptibile de a primi norme, vădesc un fel de *maleabilitate* şi *dorinţă de modelare şi ascensiune*. Aşteaptă justiţia aşa cum marmura aşteaptă geniul şi dalta sculptorului. Dreptul pozitiv este potenţial drept natural în sensul că are vocaţia integrării în el.

Sclavia

Ignorarea unor valori umane care să depăşească stările naturii, lipsa întrebării dacă ce este de asemenea trebuie să fie aplicat, fără să se justifice. Aprobarea aristotelică a sclaviei nu este numai o greşeală de constatare istorică, ci – mai grav – este una de viziune ontologică şi axiologică.

O negare a calităţii umane, o reducere şi mutilare a condiţiei şi posibilităţilor omului. Ca instituţie juridică, sclavia a putut fi contestată şi condamnată teoretic chiar din antichitate (stoicismul, Seneca), deşi abolirea ei efectivă, în istorie, a durat două mii de ani. Ca formă de degradare umană, ea nu a fost încă pe deplin abolită. Dimpotrivă, astăzi, în noile condiţii moderne, negarea calităţii de om se poate face în mai multe şi mai grave feluri decât în timpul lui Aristotel. Le-am expus pe scurt mai sus. Acum, se cer subliniate *două pericole ce se adaugă robotizării, fanatizării şi reificării* semnalate. Primul pericol: *voluptatea răului*, starea patologică a bolnavului care îşi iubeşte boala şi se opune vehement vindecării (cazul „tiranului iubit" elogiat de Emil Cioran), iar al doilea pericol constă în *răsturnarea sacralului* (satanismul, glorificarea profanării). Efecte concrete: *fericirea în nefericire sau abjecţie* şi dificultatea de a apăra *victimele care îşi adoră călăul* (efectul Stockholm, sinuciderile colective ale sectanţilor). Filozofia dreptului trebuie să imagineze, să convingă şi să pregătească soluţii majore la aceste provocări de tip nou. În dreptul penal naţional şi internaţional s-au creat mijloace noi, represive (pedepsirea crimelor de război, a genocidului, incriminarea hărţuirii), dar lor trebuie să li se adauge mai cu seamă *mijloace premiale* care ţin mai mult de *societatea civilă şi* de *„dreptul viu"*.

Revoluţia

În ultimul capitol al *Politicii*, Aristotel se ocupă nu de revoluţii, ci de *revolte*, adică de schimbările bruşte, violente de regim, venind fie din afară (dezordini de stradă) sau dinlăuntru (lovituri de palat, puciuri). Astăzi, revoluţia a devenit un fenomen şi un concept mai complex, mai adânc, elaborat de sociologia contemporană (M. Weber, W. Sombart, Petre Andrei), de politologie şi de antropologie. Rezultatele sunt în esenţă recunoaşterea şi studierea revoluţiei ca o afirmare a dreptului, nu ca o negaţiei a lui. Atenţia cercetătorilor se concentrează asupra unei paradoxale *legitimităţi revoluţionare* bazate pe *superioritate valorică*. Revoluţia este o formă de *creativitate* ideatică şi socială, tot mai conştientizată şi eficientă. În privinţa evoluţiei fenomenului, se constată o scădere a factorului violenţei (revoluţiile de catifea) şi o extindere şi aprofundare a aspectului valoric (extinderea în alte domenii de viaţă socială şi culturală). Aristotel rămâne însă interesant prin analiza pătrunzătoare a motivaţiilor individuale care determină faptic revoluţiile şi a eventualelor „alunecări" după reuşita revoluţiei.

IV. Platon şi Kant

Neokantianul *Paul Natorp* a oferit o înţelegere logică, nu metafizică a paradigmelor lui Platon. Ideile pure, eterne, perfecte nu ar trebui înţelese ca nişte fiinţe metaempirice, ca entităţi metafizice, ci ca exigenţe de desăvârşire, ca sarcini şi probleme de rezolvat, *Ewige Aufgabe* îndreptate spre totalizarea cunoaşterii.

V. Pe marginea *Tiranului iubit* de Cioran

Pentru Cioran (*Istorie şi utopie*, La şcoala tiranilor), politica nu e arta de a se asocia în vederea binelui comun şi a fericirii meritate, ci e pofta, firească şi nebună în acelaşi timp, de a stăpâni pe ceilalţi, de a-i înrobi şi zdrobi fără milă, de a-i transforma în *obiecte* murdărite şi *disprețuite*. Tiranul devine, în această lumină, un binefăcător suprem care satisface dorinţa, vocaţia, voluptatea poporului de a se supune, de a fi biciuit, umilit. Poporul nu este numai sortit să îndure suferinţa, dar o cere de la tiranul pe care îl cheamă, legitimează şi glorifică. *Masochismul maselor* şi *sadismul tiranilor* merg, fericite, mână în mână.

Guvernarea este pentru *răsturnătorul de semne* – Cioran – un amestec de ură, voluptate de a îngenunchea (pe toţi), plăcere de a aduce, în limitele domeniului său, apocalipsa, *distrugerea monstruoasă*. Şi aici metoda lui Cioran constă în a *supralicita răul până la monstruos* şi a acorda *infamiei stima şi dragostea supremă*. Desigur, insinuând imediat că totul poate fi *ambiguitate şi joc*. Ambiguitate: puterea este „iad tonic, sinteză de venin şi leac universal". Joc: „odată fierbinţeala risipită... (eşti) singurul care a înţeles totul: spectator absolut, rătăcit printre amăgiţi, pe veci refractar la farsa generală"... „deşi mimezi", „să trişezi"...

Pofta şi triumful politic sunt, rând pe rând, *beţie*, *drog*, *boală*, *nebunie*, *prostie*, *animalizare* şi *distrugere* totală.

Valorile pozitive, democraţia şi liberalismul, sunt condamnate prin schimbarea punctului de vedere: ele nu mai sunt bune sau rele, juste sau injuste, ci „*plictisitoare*". La ele, Cioran „*cască*". E cum ai spune despre un matematician: rezolvă perfect problemele, dar (...) pierde la table! S-au mai făcut, ca exerciţiu gratuit de subtilitate, încercări de a „dovedi" că adevăratul Iisus este... Iuda (Borges), dar acolo era vorba de trecere a sfinţenei, a rolului de salvator de la un personaj la altul. Cioran ambiţionează *compromiterea şi anihilarea tuturor personajelor*, sfinte sau ticăloase, nu importă.

Citate

Ulpian

„În ce priveşte dreptul natural, toţi oamenii se nasc liberi, toţi sunt egali" şi dacă este aşa, „aservirea omului de către om este o instituţie a dreptului ginţilor contrarie naturii, care originar ne-a făcut pe toţi liberi."

„Contractul îşi trage originile din afecţiunea reciprocă şi din dorinţa de a face servicii, căci societatea se întemeiază pe un anumit *drept la fraternitate*."

Paulus

„Pedeapsa este stabilită pentru ameliorarea oamenilor."

Pliniu cel Bătrân

Despre Roma. „Acest mare oraş, Roma, părea a fi ales de Providenţă pentru a uni într-un singur corp stăpânirile diferite şi răspândite în lume, pentru a îndulci moravurile, pentru a apropia, prin practicarea unei limbi unice, atâtea popoare cu graiuri barbare şi discordante, într-un cuvânt pentru a deveni patria universală a geniului uman şi pentru a dărui omului umanitatea."

Seneca

Ideea unei legi supreme, naturale, exprimată de raţiune şi trecută în dreptul pozitiv.

„Suntem membrii unui mare corp, natura ne-a făcut rude, ea ne-a inspirat iubire reciprocă şi ne-a făcut sociabili, ea a stabilit echitabilul şi justul şi din esenţa sa divină derivă că e mai rău să faci răul decât să-l primeşti; din ordinul ei, mâinile noastre sunt gata să ajute." Atacă sclavia şi cruzimea, predică toleranţa şi mila.

Despre sclavie în *Ad Lucilium epistolae morales*:

„Sunt sclavi? Nu, sunt oameni... Sunt soţii noştri de sclavie, dacă te gândeşti că soarta are aceeaşi putere asupra noastră ca şi asupra lor."

„Se înşală cel care crede că servitutea coboară şi pătrunde în omul întreg: *cea mai bună parte a omului scapă sclaviei*, căci în timp ce corpul aparţine stăpânului, sufletul îşi aparţine lui însuşi."

Eminescu

Egalitatea naturală a oamenilor, în vis şi în moarte:

„Deşi trepte osebite le-au ieşti din urna sorţii,
Deopotrivă-i stăpâneşte raza ta şi geniul morţii."

(Scrisoarea I)

Bibliografie

GIORGIO DEL VECCHIO, **Lecţii de filozofie juridică şi Justiţia**, 1999
GUIDO FASSÖ, **Storia de la filozofia del diritto**, tr. spaniolă, vol. I, 1982
BERTRAND RUSSELL, **A history of western phiolosophy, capitolele Plato's theory of ideas, Plato's utopie şi Aristotele's politics**, 1945, New York
ALEXANDER GRAY, **The socialist tradition**
G. MOSCA, **Storia delle dottrine politiche**
JEANNE HERSCH, **Mirarea filozofică**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997
ALAIN RENAUT şi LUCAS SOSOE, **Philosophie du droit**, 1991
MICHEL DE VILLEY, **Le formation de la pensée juridique moderne şi Leçons de philosophie du droit**
R. M. HARE, **Platon**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997
JONATHAN BERNES, **Aristotel**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996
K. POPPER, **The open society and its enemies**, Editura Humanitas, Bucureşti,
EMIL CIORAN, **Istorie şi utopie**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996
C. NOICA, **Introducere la traducerea Republicii**, în Operele lui Platon
PETRE ANDREI, **Sociologie generală, cap. Reformă şi revoluţie**, 1996 şi 1997
MIHAI RALEA, **Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste**
ARISTOTEL, **Politica**, trad. Bezdechi 1924 şi 1996, Editura Antet, Bucureşti
PAUL JANET şi GABRIEL SEAILLES, **Historie de la philosophie, Les problemès et les écoles**, 1938
Gh.VLĂDUŢESCU, **O istorie a ideilor filozofice**, 1990
Capitolele din manualele şi tratatele clasice de istoria filozofiei îndeosebi acelea ale lui Überweg Windelband, Höffding, Vorlander
VASILE MUSCĂ, **Introducere în filozofia lui Platon**, 1994

TIPUL ANTIC – punctualizare

Platon – magnific, elevat, nobil, strălucitor, aer de perenitate. Gânditor inventiv, vizionar captivant, făuritor de mituri şi imagini iradiante. Îi sunt proprii mişcarea şi senzaţia de înălţare spre utopie, tendinţa spre plenitudine, perfecţiune, fericire prin virtute. „Încremenit măreţ". Ne seduce şi încântă; *anamnesis*, sărbătoarea rostirii.

Aristotel – pertinent, prozaic, enciclopedic, sistematizator, pedagog, cam plictisitor. Nu seduce, ci învaţă, prepară, meditator. Ideile nu sunt în cer, ci pe pământ, *in rebus*. Invitaţie la adevărurile din lume, nu deasupra, dincolo de lume. Mărginit şi egocentric în sclavie; străinii-barbari. Filozofie utilă, bună pentru zilele lucrătoare. Conceptul de bază, *perfecţiunea*, este limitat. Virtute mijlocie, plenitudine mărginită, exclude femeile, sclavii, barbarii. Elinul se felicită în fiecare zi că e elin, cetăţean, bărbat.

Utopia – Justificări: dorinţa de mai bine, trecerea la limită, optimizare. Obiecţii: fixismul, uniformizarea obligatorie, bine cu forţa, fericirea impusă şi nemeritată. Obiecţia lui Aldous Huley (*The brave new World*): „Nu am dreptul să mă-mbolnăvesc de scarlatină? Eu vreau să mă îmbolnăvesc de scarlatină!" Mentalitatea studenţilor parizieni în 1968: *il est interdit d'interdire*. Obiecţia lui Bertrand Russell: plictiseala unei perfecţiuni faţă de care nu ai nimic de spus, de făcut.

Aristotel – Ideile devin categorii, transcendentul coboară în imanent. Se diversifică, îmbogăţeşte lumea. La fel cauzele fiecărui lucru: *materiale, formale, eficiente, finale*. Principiul justiţiei: egalitatea în două moduri: comutativ şi distributiv. *Suum cuique tribuere*. Virtuţile centrului, fericirea medie a celor mulţi. Consecinţă: guvern mixt. În politică: criteriul adevărului e dat de majoritate care totuşi se poate înşela. Precauţii: părerea experţilor, arbitraj, revizuire. Democraţia = capacitate de corectare. Titulescu: = canalizarea energiei spre ocrotirea omului şi naturii, spre lupta contra ignoranţei şi prejudecăţilor, a sărăciei şi aberaţiilor.

Drept natural – se schiţează trei direcţii, pe trei baze: 1) voinţa divină (dreptul este ce porunceşte Dumnezeu prin „trimişii" şi „unşii" săi); 2) necesitatea naturii, ce derivă din ordinea lucrurilor (Cicero), şi 3) consensul social – ceea ce convin oamenii împreună, de comun acord.

ALTERNATIVA ROMANĂ. Prima încercare reuşită de *imperium mundi*, de stat al lumii. Moment maxim: Traian. Asociază creator la civilizaţia romană pe ceilalţi (*foederati*). Nu numai *ia* (bogăţie, filozofie, religie şi chiar neveste sabine), dar şi *dă* (pace, comunicare, drept, tehnică). Extinde, unifică. Reuşeşte. *Roma post mortem Romae* prin biserica catolică, ideea imperială, drept.

2. TIPUL MEDIEVAL

Meditaţie prealabilă asupra Evului Mediu

Trebuie să începem cu o întrebare prealabilă. Este oare posibil şi, oricum, are rost să investim puterea noastră de analiză şi de reconstrucţie în cercetarea unui tip medieval de gândire, generat şi dominat de religie? Nu este oare religia mit, dogmă, absurditate, dictat mistic, incompatibile, toate, cu revoluţia tehnico-ştiinţifică şi cu societatea informaţională? Şi apoi, factorul religios, practica bisericească, nu sunt în curs de dezafectare în Apusul Europei şi de instrumentalizare politică degradantă în Răsăritul ei?

Răspuns: atitudinile gândirii, procesele mentale sunt în esenţă aceleaşi ca la Sfântul Toma de Aquino; ceea ce s-a schimbat este modul de a le exprima, limbajul, *Vorbim altfel despre aceleaşi lucruri.*

În loc de *căutarea lui Dumnezeu*, spunem *căutarea absolutului*. În fond, e aceeaşi nevoie radicală de certitudine totală, de ceva pur, inalterabil, nemărginit şi nepieritor. Nevoia de maximă plenitudine.

În loc de *smerenie şi rugă*, ne mărturisim, ca Eugen Ionesco, *nevoia de a ne devota*. „Drama mea a constat în neputinţa de a mă devota (me dévouer), de a mă depărta de mine, de a mă uita sau neglija." În formă mai modestă şi tocmai de aceea mai răspândită, *pasiunea de a servi* corespunde aceleaşi nevoi.

Atributele divine sunt trăite şi exprimate în termeni umani – uneori prea umani: dorinţa de a fi bun, setea de dezmărginire, curajul de a te opune nedreptăţii, prestigiul eroismului şi al martirajului.

Iubirea aproapelui se formulează de asemenea altfel, mai tehnicist: spunem că existenţa este esenţial *coexistenţă*, iar mântuirea (salvarea) o definim ca *opţiune axiologică*.

În cosmogonie, *primum movens* devine *marele bang*.

În general, *sacralul* nu piere, ci *se transferă*, descinzând cu pierderi inerente, asupra automobilului şi cărţii de credit, asupra vedetei de cinema, sportivului performant sau liderului politic carismatic. Sau, cum credea şi

fabula Mircea Eliade, sacralul se camuflează în faptele curente, în minunile banale: în faptul de a ne deştepta aceiaşi, în fiecare dimineaţă (identitatea eului), de a înţelege mesajul unei pietre sau al unui arbore.

Dumnezeu este *confirmat* şi *per a contrario*, prin negarea lui. Astăzi mai ales, dracul este în plină proliferare şi eflorescenţă: adorat, pictat, cântat, filmat. Are credincioşi, altare şi chiar o teologie a lui, sinistră, se bucură de sacrificii, provoacă extaze. Dar negaţia presupune afirmaţia. Dracul este încă un argument al existenţei lui Dumnezeu. *Satanizarea*, la modă în special în politică, constituie un *elogiu răsturnat adus divinităţii*. Noi nu ne mai binecuvântăm, ci ne anatemizăm, dar *blestemul este o rugăciune inversă*. Purtăm aceleaşi haine, întoarse pe dos.

În sfârşit, meditaţia prealabilă descoperă şi trebuie să consemneze două fapte cruciale, susceptibile de a învedera interesul viu, actual pe care îl prezintă gândirea medievală pentru cercetătorul de azi. E vorba mai degrabă de două virtuţi ale mileniului de mijloc, întrupate în marii lui reprezentanţi, Augustin şi Toma de Aquino. Ne referim în primul rând la un fenomen de rezonanţă tardivă, de *rodire după moartea istorică* (un fel de „Bizanţul după Bizanţ", cum formula Iorga) a modalităţilor filozofice ilustrate de cei doi gânditori, şi anume: neliniştea fierbinte, căutarea interioară a Sf. Augustin şi capacitatea de sinteză largă, de consonanţă profundă a Sf. Toma. Fireşte, nu e vorba de revenirea Evului Mediu, mistic, fixist, dogmatic, stagnant, aşa cum credea Berdiaev, ci de revenirea, peste veacuri, a *două forme de excelenţă spirituală*. Metaforic vorbind, aşa cum vom arăta, *Pascal şi Kirkegaard* „întrupează" logica fierbinte şi neliniştea augustiniene, iar în *Leibniz şi Goethe* regăsim sinteza luminoasă şi echilibrul tomasian. În al doilea rând, e vorba de un fenomen de *consonanţă* a trăsăturilor medievale profunde: *universalismul* revendicat atât de Imperiu cât şi de Biserică, exigenţa de *legitimare a puterii suverane*, supusă binelui comun şi dreptul supuşilor la *legi juste*, în caz contrar justificându-se rezistenţa violentă. Cu drept cuvânt, aceste trei componente ne par familiare: ele corespund proceselor fundamentale ale lumii de azi: *integrarea* continentală şi intercontinentală, *statul de drept* şi *democraţia* cu inerenta demnitate a persoanei şi cu drepturile omului în plin proces de instituţionalizare. O întreagă filozofie şi practică politică – democraţia creştină – valorifică, în condiţii de mondializare, moştenirea tomistă.

În acest sfârşit de mileniu, aşa cum o învederează marii protagonişti ai filozofiei dreptului, *Giorgio Del Vecchio* în Italia, *Gustav Radbruch* în

Germania, *Michel de Villey* în Franţa, evoluţia gândirii filozofico-juridice confirmă rodnicia alianţei Kant-Toma de Aquino, respectiv alianţa dintre raţiunea dătătoare de certitudine şi credinţa dătătoare de putere (Ph. Malaurie).

Traiectorie

De la *voluntarism mistic* (Sf. Augustin) la *teologie raţională* (Sf. Toma). De la ostilitate faţă de stat şi drept, la întemeierea lor pe legea divină şi naturală. După patristică, în scolastică, are loc un proces de *juridicizare*.

Caracteristici

1. *Primatul religiei*, credinţa ca facultate dominantă. Dumnezeu, izvorul existenţei, valoarea supremă, criteriul de apreciere al binelui şi al justiţiei care provin din voinţa divină.

2. *Postularea dogmatică*, metodă de gândire. Adevărul e revelat în Sfânta Scriptură. Se merge până a se crede fiindcă e absurd (*credo quia absurdum*).

3. *Începuturi de raţionalizare şi laicizare*. La început, raţiunea este *subordonată (ancilla)* teologiei, trebuind să ajungă la concluzii stabilite dinainte; apoi este *coordonată*, având un domeniu de cercetare propriu (natura) şi capacitatea de a stabili adevăruri umane. Procesul implică: a) o limitare a teologicului şi b) o inversare în justificarea valorilor.

Meritele tipului

1. *Monumentalitatea*. *Summae* sunt adevărate catedrale de concepte. Idem Dante în Divina Comedie, ciclurile epice.

2. *Subtilitatea*. Un arsenal logic *de a fortiori, per a contrario, distinguendum est* etc. O serie de întrebări – capcană, exemple: de ce nu a făcut Dumnezeu lumea mai înainte sau mai târziu? Poate Dumnezeu să facă un bolovan atât de greu încât să nu-l poată ridica nici El? Măgarul lui Buridan, sexul îngerilor.

Defectele tipului

1. *Extravaganţa şi bizantinismul* (Cum se deosebesc îngerii dacă nu au corp? Ce făcea Dumnezeu înainte de facerea lumii?)

2. *Tautologie*. Exemplu: explică focul prin flogistic.

3. *Argumentul autorităţii: magister dixit* în loc de demonstraţie. Cultul citatului.

Modernitatea gândirii tomiste

Sinteza de credinţă creştină şi filozofie antică stă la baza întregii culturi europene, mai ales occidentale. *Capacitatea de punere în sistem* şi de *integrare* caracterizează de asemenea cuceririle actuale în ştiinţă, filozofie, tehnică.

A transmis dreptul *natural* epocii moderne.

Virtuţile cardinale încarnate în cei doi mari reprezentanţi ai tipului de gândire medieval *revin* în decursul istoriei cu vigoare şi rodnic: neliniştea arzătoare a lui Augustin la Pascal şi Kirkegaard; înţelegerea sistematică şi capacitatea de organizare socială ale lui Toma de Aquino au generat *neotomismul* (Jacques Maritain) şi formează fundamentul *democraţiei creştine*, forţă de seamă a lumii politice actuale.

Reprezentanţi ai tipului medieval

SFÂNTUL AUGUSTIN (354-430)

Omul. Fire pasionată, neliniştită, viaţă interioară intensă, arzătoare, obsesia păcatului, superioritatea intelectuală, excepţional talent expresiv. Forţă de convingere, mai exact de contagiune, în pofida sau poate tocmai din cauza tensiunii dintre (în termenii săi) *amor concupiscientiae* (poftele trupeşti) şi *amor benevolentiae* (dorinţa binelui spiritual).

Opere: *Confesiunile* şi *De civitate Dei*.

Nu e jurist, nici profesor de drept, ci un spirit mistic care opune, dar şi interferează cetatea lui Dumnezeu, comunitatea sfinţilor şi a celor aleşi *cu cetatea pământească*, umană, alcătuită din grupuri conduse de „benefici" ca Abel, Noe, Avram, regii înţelepţi ai Israelului, Biserica creştină cu legile ei. În genere însă, *civitas terrena* este *civitas impiorum* a necredincioşilor, a *păcatului şi crimei, începând cu Cain*. „Dacă lipseşte justiţia, ce sunt statele decât mari bande de tâlhari?" Totuşi, cât timp durează „peregrinajul nostru terestru", cele două cetăţi *coexistă inevitabil*, se amestecă şi *se împletesc*. *Cetatea terestră are raţiunea ei de a fi*, este şi ea *opera* Providenţei divine şi îndeplineşte anumite *funcţii* în drumul spre salvare. Prin pace şi drept, Imperiul roman a pregătit unificarea lumii, fără de care creştinismul nu s-ar fi răspândit universal şi prin *persecuţii a grăbit* triumful lui. Dumnezeu poate întoarce răul spre bine.

Ca *gânditor juridic*, Sfântul Augustin adoptă poziţii diverse. E *vehement şi schimbător*, dar *ingenios chiar în schimbare*. În ambele, vădeşte

fulguraţie şi ingeniozitate. Faţă de maniheişti (răul e principiu constitutiv, iremediabil, etern), apără dreptul natural: *lex vera aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (deci natura e bună), iar faţă de erezia pelagiană susţine că omul e corupt şi legile injuste (deci natura e rea). De aici atacurile împotriva Statului, critica instituţiilor temporale care urmăresc false şi mizere fericiri. Aceeaşi *atitudine contradictorie* şi în privinţa *dreptului pozitiv*, rezumată în două puncte: 1) *legile* profane sunt esenţial *injuste* şi 2) ele trebuie *totuşi ascultate*. Motivaţia supunerii la un drept nedrept este interesantă: a) există în *anumite situaţii* legi sau hotărâri care, fără să corespundă justiţiei absolute, satisfac nevoia de *linişte publică* (exemplu uciderea pentru apărarea patriei – *tuendi populi causa lata est*) şi b) chiar ordinele tiranilor au o *ascunsă raţiune de a fi* (persecuţiile creştinilor au grăbit victoria lor şi salvarea umanităţii). Dreptul, aşa cum îl înţelege Augustin, întemeiat pe morala creştină, rămâne *imprecis şi ineficace*. De remarcat *totuşi elevaţia* formulelor augustiniene: „cei care comandă să aibă grijă de ceilalţi, *să servească celor cărora le poruncesc*" şi „un suveran creştin preferă să-şi stăpânească poftele proprii, iar nu naţiunile străine". *Vor să stăpânească? Să se stăpânească*: pare a zice sfântul, el însuşi un impulsiv.

Citate augustiniene celebre. Calea spre Dumnezeu e interioară: *Fecisti nos ad Te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Adevărul este lăuntric, locuieşte în sufletul omului: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*. Precedând pe Descartes, deduce existenţa din... greşeală: *si fallor, sum*. Răul nu este simplă ignoranţă: vede şi aprobă binele, dar face contrariul: *video meliora proboque, sed deteriora sequor. Non possumus non peccare* – nu putem să nu păcătuim.

Partea sumbră, aspră şi implacabilă a gândirii augustiniene o constituie teoria salvării numai prin graţia divină, indiferent de merite şi fapte, precum şi *predestinarea* celor aleşi. Obsesia păcatului îl apropie de maniheism, iar condamnarea fatidică, de fatalismul islamic.

SFÂNTUL TOMA DE AQUINO (1229-1274)

Omul. Origine nobilă, viaţă liniştită, erudiţie, modestie, demnitate. Doctrinarul oficial al catolicismului, *doctor angelicus*. Elogiat îndeobşte ca un *conciliator*, care pune de acord pe Aristotel cu Biblia, înţelepciunea antică şi devoţiunea creştină. Este mai mult: un excepţional *spirit integrator*, capabil de *sumă şi sinteză*. Ponderat, preferă calea de mijloc, *ceasul de*

amiază. Ponderat, se transpune în locul adversarului, susţinând complementaritatea. Răspunde anticipat obiecţiilor: *lectio, disputatio, solutio* (problema, obiecţiile, soluţia). Delimitează, prin obiect şi prin mijloace, competenţa (teritoriul) credinţei (supranaturalul) şi a raţiunii (natura şi omul social), susţinând *convergenţa* lor. Deci *credo ut intelligam* – cred ca să pot înţelege mai bine.

Opera. Summa Theologiae, De regimine principum. Spre deosebire de calea interioară, arzătoare, spre Dumnezeu, urmată de Augustin, Toma de Aquino este înclinat spre *organizarea şi dominarea lumii exterioare* (Mircea Vulcănescu). Teoria celor *două adevăruri* diferite, dar *concordante*: cel revelat, teologic, referitor la transcendenţa divină şi cel raţional, relativ independent şi egal, referitor la natură umană, *Clasificarea legilor: eternă*, voinţa lui Dumnezeu pe care nu o putem cunoaşte, trebuie acceptată prin credinţă, *lex naturalis*, o copie a legii eterne, o iradiere a ei în raţiunea umană, al cărei principiu prim este *bonum faciendum, malum vitadum*, iar din ea derivă *per modum conclusionis* sau *per modum determinationis, legea pozitivă, umană. Definiţia legii*: ordonarea raţiunii îndreptată spre binele comun şi promulgată de cel care are grija comunităţii. *Dreptul natural* se naşte din *natura lucrurilor*, iar cel *pozitiv* din *voinţa umană*, exprimată de cel care guvernează. *Justiţia* este de trei feluri: divină (*redere bonum pro malo* – a răspunde la rău cu bine), umană (*vedere bonum pro bono et malum pro malo* – a răspunde la bine cu bine şi la rău cu rău) şi diabolică (*redere malum pro bono* – a răspunde cu rău la bine). Dreptul natural şi dreptul pozitiv nu sunt contradictorii, *ci complementare*. Se vădeşte şi aici poziţia asociativă a Sfântului Toma, cunoscută din problema graţiei: *gratia non tollit naturam, sed perficit* (harul nu desfiinţează natura, ci o desăvârşeşte).

Politologie. Deşi adoptă triada aristotelică (monarhie, aristocraţie, democraţie), Sfântul Toma atribuie puterii altă sursă: *omnis potestas ab Deo*, susţine obârşia divină a suveranităţii, ceea ce nu înseamnă că Dumnezeu aprobă *orice* formă de guvernământ sau o *anumită* formă de guvernământ. Cu atât mai puţin aprobă desemnarea unui *anumit* conducător. Dimpotrivă, aprobă rezistenţa pasivă şi chiar activă faţă de puterea devenită tiranică, dar o face prudent, cu condiţii şi în trepte: tirania să violeze interese vitale, să nu existe altă cale de remediere, insurecţia să exprime părerea majorităţii cel puţin calitative, să aibă minime şanse de reuşită şi să nu instaureze un rău mai mare.

Mulţi comentatori reproşează doctrinei tomiste lipsa de interes pentru individ. Acesta apare ca „mic şi atârnat" în comparaţie cu marile şi

copleşitoarele totalităţi: biserica şi Statul. Chiar Giorgio Del Vecchio observă că Sf. Toma vorbeşte despre autoritate mult mai mult decât despre libertate. Individul este considerat pasiv faţă de puterile care domină lumea (*Lecţii de filozofia dreptului*, p. 70). Discutabil, întrucât *Summa Theologiae* afirmă solemn că substanţele raţionale, adică persoanele, *habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia, sed agunt* (sunt stăpâne pe actele lor şi nu sunt pasive, ca alte fiinţe, ci acţionează prin ele înseşi). Firește, dezvoltarea acestui concept de *demnitatea persoanei* era rezervat Renaşterii, iar instituţionalizarea lui, iluminismului.

Texte şi comentarii

I. Pesimism şi optimism în *De civitate Dei*

„Într-una din operele sale fundamentale, Gilson observă, cu obişnuita acuitate, că în dezacordul dintre creştini şi necreştini în jurul aprecierii naturii, «nu e vorba de a şti dacă natura e bună sau rea, ci de a şti dacă ea îşi ajunge şi e de ajuns. Mărturia şi putem spune experienţa creştinismului este că natura nu izbuteşte să se realizeze ca atare când pretinde să facă abstracţie de graţie». Nici Sfântul Augustin, nici Sfântul Toma, oricare ar fi influenţele filozofiei greceşti asupra spiritului lor, nu se despart, ci sunt de acord în privinţa *insuficienţei naturii pentru a atinge o viaţă morală* şi o convieţuire morală *perfectă*. Aşa cum am subliniat mai înainte, ceea ce există între ei, este o „diferenţă de accent", natura augustiniană vede apăsând mai mult, asupra ei, umbra păcatului care a rănit-o şi se bucură, ca urmare, de mai puţină autonomie."

„Pe de altă parte, e de observat că elementele pesimiste ale politicii augustiniene care ni se prezintă în *De civitae Dei* nu sunt decât un aspect particular al unei stări de spirit mai generale care înainta pe drumul vieţii.

Epoca în care această viaţă se desfăşura, marcată de ultimul act al marii tragedii în care se scufundă lumea clasică, avea să favorizeze o asemănătoare stare de spirit. Şi se întâlnea acest factor exterior cu o tendinţă care era fructul propriei evoluţii interioare a sfântului, pătruns tot mai mult de ideea transcendenţei. O semnalează cu drept cuvânt Fritz Hofmann în documentata sa carte despre conceptul bisericii la Sfântul Augustin: «aşteptarea împărăţiei transcendente a lui Dumnezeu a constituit fundalul atitudinii spirituale asumată de bătrâneţea lui Augustin: cu cât erau mai

strălucitoare culorile cu care picta fericita contemplare a lui Dumnezeu în lumea de dincolo, cu atât mai obscure se făceau, în contrast cu ele, umbrele care acoperă existenţa pământească şi cu atât mai mult bucuriile lumeşti şi valorile trecătoare". Ultimele cărţi ale *De civitate Dei* ne oferă elocvente mărturii ale acestui contrast ascuţit între valorile nepieritoare şi mizeriile vieţii prezente: «Rari sunt cei care în această viaţă nu suferă vreo pedeapsă şi cu atât mai mult în cealaltă... Însăşi viaţa muritorilor, întreagă, e pedeapsă, fiindcă e ispită» (*De civitate Dei*, XXI, 14). În concordanţă cu aceasta, etalonul pe care Sfântul Augustin îl aplica realităţii istorice era tot mai mult etalonul valorilor absolute. Dar pesimismul nu putea fi ultimul cuvânt al Sfântului Augustin, nici în ordine istorică, nici politică, fiindcă însuşi caracterul pestriţ al întâmplării temporale primeşte un sens unitar prin acţiunea Providenţei divine. «Pentru că Dumnezeu, autorul şi dătătorul de fericire, pentru că numai El este adevăratul Dumnezeu, este cel care dă regatele pământeşti celor buni şi celor răi. Nu temerar şi la întâmplare, pentru că este Dumnezeu şi nu întâmplare, ci o face după o ordine a lucrurilor şi din toate timpurile, ascunsă pentru noi, dar foarte cunoscută de El; care nu serveşte, supus, această ordine, ci o guvernează ca domn şi dispune de ea ca un conducător». Potrivit concepţiei creştine, exprimată viguros de Sfântul Augustin, Providenţa ştie să se prevaleze de propriile limite ale ordinii naturale pentru a realiza scopurile ei supranaturale, inscrutabile pentru om, din această cauză dă puterea atât celor buni cât şi celor răi, premiind sau pedepsind astfel popoarele şi Statele, entităţi în principiu neutre în lupta între cetatea lui Dumnezeu şi cetatea pământească, şi care asigură o zonă de convieţuire între membrii uneia şi alteia în sfera comună a lucrurilor indispensabile vieţii temporale. Statul apare ca o piesă indispensabilă planului divin al creaţiei." (*Antonio Truyol Serra: El Derecho y el Estado en San Agustin*, p. 190-193)

II. Mircea Vulcănescu despre Toma de Aquino

1. *Orientarea generală a preocupării filozofice*

După Augustin, drumul spre Dumnezeu trece prin sufletul omului, este lumină dinlăuntru, cale interioară, frământată şi anxioasă, *dans la crainte et le tremblement* (Pascal). *Orice fapt adevărat, afirmat, include existenţa lui Dumnezeu.* „Socrate stă jos, deci Dumnezeu există." *Fallor, ergo sum* (greşesc, deci exist). Adevărul este descoperirea lui Dumnezeu în lucruri. După Toma, punctul de plecare este lumea externă, idealul cunoaşterii este

binar: *accordatio rei et intellectus (mentis)*. Raţiunea are lumina ei, de sine stătătoare, cu domeniu propriu (natural).

2. *Înţelegerea legăturilor dintre Dumnezeu şi lume*

Problema cosmologică. După Augustin, puterea de creaţie divină e absolută, lucrurile nu sunt de sine stătătoare, ci devin *semne* ale intenţiilor şi vrerii lui Dumnezeu. Lumea *suspină* după Dumnezeu, acesta are puterea de a scoate binele chiar din păcat, a întoarce răul spre bine. După tomişti, lumea nu e creaţia unei voinţe arbitrare, ci a unei inteligenţe luminate a lui Dumnezeu. *Dumnezeu însuşi vrea ca lucrurile să aibă o consistenţă proprie, să fie guvernate de cauze fireşti*. Lucrurile pot fi înţelese şi sunt *istoriceşte eficiente. Dumnezeu, generos, nu vrea vis de umbre.*

3. *Dovedirea existenţei lui Dumnezeu*

Problema teologică. Argumentul ontologic, dovadă lăuntrică, prin faptul că gândesc o fiinţă perfectă căreia nu-i poate lipsi nici un atribut, deci în mod necesar trebuie să aibă şi atributul existenţei (Anselm de Canterbuy). Obiecţie Kant: trecerea de la existenţa gândită la existenţa reală, de fapt, e nelegitimă. Zece taleri gândiţi nu sunt egali cu zece taleri în buzunar. Augustiniştii ajung la Dumnezeu prin *iluminare*, tomiştii prin *apropiere progresivă*, urcând pe treptele *analogiei*, sprijiniţi pe *cârja raţionamentului*. Dumnezeu este primul motor, *primum movens*.

4. *Problema înţelegerii omeneşti şi a fiinţei îngereşti*

Există un *principiu de individuaţie* sau numai materia e factor de individualizare? Ceea ce deosebeşte un suflet de altul este actul, făptuirea fiecărui suflet. Pentru tomişti ideile aterne, arhetipurile lor sunt în Dumnezeu, în intelectul divin, iar intelectul uman, agent, scoate copii ale acestor inteligibile, creează (abstrage) specii din datele simţurilor. Astăzi, angeologia medievală intră pe uşa din dos sub forma spiritului colectiv, substituie pozitivizant. Îngerii sunt spirite, inteligenţe pure, separate, fără amestec de materie şi fără trup (Toma) sau sunt amestec de materie şi formă (Dionisie Areopagitul şi chiar Augustin)? Sunt puteri înţelegătoare, solii de la Dumnezeu spre lume. În aceste făpturi nevăzute, create de El, *coexistă cauzele şi efectele, posibilităţile şi consecinţele*, eficiente prin ele însele. Tradiţia creştină împarte îngerii în ierarhii şi cete de câte trei, în ascultarea Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh. Şi credinciosul Mircea Vulcănescu nu ezită să alcătuiască,

pe baza lui Dionisie Areopagitul, o vastă şi amănunţită clasificare angeologică, în care apar – curios – alături de *mesagerii* păcii, blândeţii şi cucerniciei, duhuri purtătoare de vrajbă, înşelăciune şi clevetire. În fond este o *hartă a excelenţei omeneşti* cu excepţiile inerente din care noi reţinem propoziţia fundamentală şi salvatoare, potrivit căreia, atât la îngeri, cât şi la oameni, *principiul de individuaţie nu este materia, ci actul spiritual, lucrarea creatoare.*

5. *Filozofia morală*

Poziţia augustiniană: e bine şi drept ce este potrivit voinţei lui Dumnezeu – numai decalogul şi predica de pe munte. Nu există drept natural şi morală naturală în afara carităţii şi rugăciunii. În poziţie extremă (scotiştii), omuciderea nu ar mai fi rea, dacă ar fi poruncită de Dumnezeu. În poziţie opusă, laicizantă şi raţionalizantă, *Dumnezeu nu poate voi decât dreptatea.* O fiinţă, chiar supremă, dacă ar voi răul nu poate exista ca Dumnezeu. *Nici Dumnezeu nu poate face un cerc pătrat*, care este o contradicţie. Deci, deasupra lui Dumnezeu stă coerenţa raţională. Cu aceasta raportul „teologic-logic" *se răstoarnă în favoarea raţiunii.*

Tomismul adoptă şi aici o poziţie de *conciliere* şi *sinteză*. Instrumentul principal al moralei rămâne inteligenţa, iar pentru a remedia „ruptura" augustiniană, *hiatus*-ul dintre cunoaşterea binelui şi facerea lui, introduce *virtutea, cunoaşterea care precede pasiunea şi determină faptul.* Tomismul deosebeşte iubirea lumească (*amor concupiscentiae*) şi virtutea teologică a iubirii (*amor benevolentiae*). Augustinismul păstrează un sentiment acut al păcatului şi răului în lume; istoriceşte (protestantism, jansenism, Kirkegaard) stăruie o notă de pesimism, faţă de optimismul moral tomist care merge crescând până la optimismul iluminist convins că morala se poate întemeia *numai* pe natură şi raţiune.

6. *Concepţia politică*

În concepţie creştină (*omnis potestas a Deo*, Sfântul Paul), stăpânitorul temporal (rege, împărat) e unsul, prepusul lui Dumnezeu pentru cârmuirea spre binele comun. *Când cârmuitorul foloseşte puterea în interes propriu, pierde legitimitatea şi Dumnezeu stârneşte un potrivnic şi un înlocuitor.* În *Răsărit*, biserica nu revendică întâietate temporală, nu se amestecă în veac, atitudinea bisericii este oarecum incertă, ambiguă (daţi Cezarului ce este al Cezarului). În *Apus* lumea dobândeşte o alcătuire stabilă, logică,

anistorică, omul are un rost autonom în veac. Între Biserică şi Stat are loc un conflict, o *luptă cu trei faze*: cearta pentru *investitură* (episcopii), conflictul *suveranităţii* (directe şi independente de biserică sau supuse ei) şi controversa referitoare la bunurile bisericeşti (cine dispune de ele: Papa sau Împăratul?). S-au invocat două doctrine: 1. Biserica este singura reprezentantă directă şi totală a lui Dumnezeu, regalitatea trebuie să dobândească de la ea recunoaşterea, să i se supună sub pedeapsa excomunicării (bula „*una sancta*" a lui Bonifaciu al VIII-lea, Partida *Guelfilor*), şi 2. Împăratul deţine puterea *direct de la Dumnezeu şi de la spadă*, teza ghibelinilor (Dante în *De monarhia*). *A treia poziţie, intermediară*, este a puterii indirecte în care biserica, Papa, *fără a avea suveranitate temporală deasupra regilor şi împăraţilor, poate condamna* o stăpânire lumească *ratione peccati*, din cauza abuzurilor pricinuite de păcat (Sf. Toma – *De regimine principum*).

7. *Problema salvării*

Opoziţia se va adânci mai târziu între *jansenişti*, partizani ai salvării prin harul dumnezeiesc şi *moliniştii*, atribuind eficienţă faptei omeneşti. Tomismul are o poziţie – şi aici – conciliatorie: *gratia naturam non tollit, sed perficit*, graţia desăvârşeşte natura, nu o anulează.

III. Toma de Aquino văzut de Michel de Villey

„Un geniu imens, uluitor prin puterea lui de muncă, prin vigoarea memoriei sale, prin întinderea gigantică a informaţiei sale, prin claritatea spiritului său, prin măiestria sa în arta dialecticii, prin uşurinţa lucidă cu care rezolvă antinomiile, dar mai ales prin onestitatea sa. Nimeni – poate numai maestrul său Aristotel – nu are într-o asemenea măsură iubirea pură a adevărului şi un asemena *dispreţ pentru a fi original şi strălucitor*, o asemenea lipsă de „parti pris", (...) Sfântul Toma refuză să fie „angajat" în altfel decât în favoarea adevărului descendent al credinţei creştine; în tot restul, el ştie să-şi recunoască ignoranţele şi *să asculte pe ceilalţi*, fie că e vorba de arabul Averroes, de evreul Maimonides, dar mai cu seamă pe păgânul Aristotel şi profesează că, în aceste materii, autoritatea este cel mai slab argument." (*La formation de la pensée juridique moderne*, 1968, p. 117)

IV. Excesele teologismului

Francesco de Paola. „Numai vederea unei femei îl punea pe fugă. Nu atinsese din copilărie nici o monedă. Dormea de obicei în picioare sau

sprijinit de un zid, nu-şi tăia niciodată nici părul nici barba, se hrănea numai cu rădăcini."

Enrico Suso, „Bea în cinci înghiţituri, a cincea, repetată, reprezentând rănile lui Cristos."

Pierre de Luxembourg. „De dimineaţă până seara, întocmea liste interminabile de păcate, pe care, tot scriind, nu mai avea timp să le facă."

Huitzinga: Toamna Evului Mediu, tr. it. 1940

Teologizarea comunismului

După ce expune teologia augustiniană, Bertrand Russell (*A history of western philosophy*, p. 364) arată, sub forma unui tablou, rezultatele procesului de autosacralizare a comunismului.

„Pentru a înţelege psihologic pe Marx, trebuie să folosim următorul dicţionar:

Iehova	= Materialismul Dialectic
Mesia	= Marx
Alesul	= Proletariatul
Biserica	= Partidul Comunist
A Doua Venire	= Revoluţia
Infernul	= Pedepsirea capitaliştilor
Mileniul	= Faza superioară (mondială) a societăţii comuniste

Termenii din stânga exprimă conţinutul emoţional al termenilor din dreapta şi tocmai acest conţinut emoţional – familiar celor care au o formaţie creştină sau ebraică – face ca soteriologia (doctrina salvării) marxistă să fie credibilă pentru adepţii săi."

Teme de referat

Sfinţii Augustin şi Toma de Aquino în viziunea lui Mircea Eliade şi Mircea Vulcănescu.

Politica lui Toma de Aquino

Raţionalizare şi laicizare în filozofia juridică medievală, inclusiv Marsilio de Padova.

Neotomismul şi democraţia creştină

Bibliografie

AUGUSTIN, **De civitate Dei**

TOMA DE AQUINO, **Summa theologiae**, I-2 şi II-2, **De lege**. Text latin şi traducere spaniolă, Editura Labor, Barcelona, 1936. Studiu introductiv şi note de C. Fernandez-Alvar

ETIENNE GILSON, **Istoria filozofiei medievale**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

ETIENNE GILSON, **Le thomisme**, 1942

E. COLLIN, **Manual de filozofia tomistă**, tr. spaniolă, 1943

ANTONIO TRUYO SERRA, **El derecho y el estado en San Agustín**, 1944

MEOZZI ANTERO, **Studiu introductiv la De regimine principum**, 1933

MIRCEA ELIADE, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase**, 1988, v. III, p. 44 şi 180

MIRCEA VULCĂNESCU, **Eros şi Logos**; p. 81: **Două tipuri de filozofie medievală**, Editura Paideia, Bucureşti, 1991

BERTRAND RUSSELL, **A modern history of western philosophy**, 1945, p. 344-352 şi 452-463

GAETANO MOSCA, **Istoria delle dottrine politiche**, 1939, p. 82 şi urm.

ALAIN RENAUT şi LUKAS SOSOE, **Philosophie du droit**, 1991

MICHEL DE VILLEY, **La formation de la pensée juridique moderne**, 1968

JACQUES MARITAIN, **Christianisme et democratie**, 1945

RAFAEL CALDERA, **Specificitatea democraţiei creştine**, Bucureşti, 1992

PHILIPPE MALAURIE, **Antologia gândirii juridice**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

N. BAGDASAR, V. BOGDAN, C. NARLY, **Antologie filozofică**, Editura Delsi, 1985

ARDLEY GAVEN, **Aquinas and Kant**

BCU IAŞI

3. TIPUL RENASCENTIST

Traiectorie

De la transcendenţa divină la imanenţa umană. Adevărul, binele şi dreptatea nu mai sunt date de Dumnezeu prin revelaţie şi credinţă, ci trebuie căutate şi găsite de om prin raţiune şi înfăptuire.

Procese definitorii

Renaşterea nu înseamnă o creaţie de lume, un *fiat* absolut, ci un început de eră nouă (cea modernă) care durează şi astăzi. O schimbare profundă, răsturnătoare, a raporturilor omului cu Dumnezeu, cu universul, cu societatea şi cu sine însuşi. Sensul şi direcţia generală a acestor procese provin din *antropologismul* lor, adică din afirmaţia exuberantă a fiinţei umane raţionale şi active, centru al existenţei şi sursă a valorilor. Concept fundamental *dignitas hominis*; deviză: omul *signore di se medessimo e del universso (Pico della Mirandola)*. Renaşterea reuneşte patru procese de bază sau trăsături definitorii.

1. *Desacralizarea şi laicizarea.* Dumnezeu este limitat sau redus în diferite forme şi moduri (deism, panteism, providenţă, ipoteză superfluă). Religia pierde unitatea (Reforma) şi întâietatea în favoarea ştiinţei raţional-experimentale (Galilei, Newton), Renaşterea filozofiei antice.

2. *Descoperirea şi sărbătorirea naturii.* Universul fizic şi lumea umană nu mai sunt considerate *mistic* şi *ascetic*, ca o vale a plângerii, prilej de păcat sau mântuire, ci ca un sistem unitar şi autonom, obiect de cercetare ştiinţifică, reprezentare artistică sau izbândă politică.

3. *Bucuria de a fi şi înfăptui.* Omul este construit pe altă emoţie existenţială, primordială (pe bucuria de a fi – *carpe diem* – şi pe capacitatea de acţiune – descoperirile geografice). Tipul uman ideal nu îl mai formează călugărul şi cavalerul, ci învăţatul umanist şi condotierul victorios.

4. *Naturalitatea societăţii, autorităţii statului* şi *dreptului.* Dreptul nu mai e reflexul voinţei divine, ci o *ordine naturală* explicabilă prin *cauze proprii*, având *scop* şi *mişcare* independentă, dar atrasă fie de *suveran*, fie

de *popor*. În filozofia dreptului această naturalitate s-a învederat prin trecerea interesului de la exaltarea sau combaterea *principiilor* şi *puterilor universale* (*papalitatea* şi *imperiul*), la analiza realistă a noilor formaţii *statale particulare* (monarhiile naţionale în Spania, Anglia şi Franţa; principatele în Italia şi Germania).

Sensul general al proceselor renascentiste este dat de *emanciparea şi preeminenţa umană*, concretizate istoric în *căderea barierelor economice* (formarea pieţelor naţionale, comerţul internaţional) şi *lărgirea spaţiului politic* (constituirea monarhiilor centralizate), iar în ordine spirituală prin oscilaţia între *realism crud* (Machiavelli, Hobbes) şi *idealism utopic* (Morus, Campanella) şi prin *opoziţia* concepţiilor *politice* (adepţii regalităţii contra monarhomahilor).

Reuşite şi limite

Calităţile gândirii filozofico-juridice în Renaştere sunt *entuziasmul* în descoperirea problemelor, *sinceritatea* în expunerea datelor şi *îndrăzneala* în propunerile de soluţionare.

În prima fază, destructivă, de critică a feudalismului şi scolasticii, gânditorii renascentişti *au exagerat natura malefică şi starea anarhică primordială* a omului pentru a justifica supunerea lui la o *putere absolutizată*.

Vitalismul Renaşterii îi face pe filozofii dreptului din epocă *să supraestimeze* rolul realului şi al *datelor empirice* în dauna construcţiei raţionale, *să supraelogieze factorul „forţă"* şi criteriul *„succes faptic"*, în dauna imperativelor morale.

Reprezentanţi ai tipului

1. MACHIAVELLI

Situaţia istorică. Machiavelli (1469-1527) activează diplomatic şi scrie *Principele* într-o epocă definită prin erodarea principiilor şi organizaţiilor universale medievale (imperiul şi biserica) şi prin formarea statelor naţionale centralizate. Unificând spaţiul fărâmiţat şi curmând anarhia nobilimii, monarhiile naţionale erau un factor de progres: aduceau ordine, coerenţă şi unitate. Acţionau conform binelui comun şi erau sprijinite de popor. Social, se formează şi începe să se afirme „starea a treia". Noua clasă în ascensiune, burghezia şi noua morală precapitalistă, vehement achizitivă,

fără scrupule, supusă numai profitului, se asociau tot mai strâns cu politica, susţinând întâi absolutismul monarhic (Hobbes) şi apoi, în secolul XVIII, în cadrul iluminismului, combătându-l de pe poziţii liberal-revoluţionare.

Omul şi viaţa. Autorul „cărţii excesive" care este *Il Principe* a trăit o viaţă lipsită de excese şi aventuri, de spectaculos, deşi s-a desfăşurat în cea mai bogată, strălucitoare şi convulsionată cetate a Italiei – Florenţa. În timpul vieţii, Machiavelli rămâne la un nivel mediu, fiind puţin cunoscut. Ca origine socială, aparţine micii nobilimi strâmtorate, dar nu sărace propriu-zis; ca formaţie, e un umanist autentic, dar nu un erudit; ca funcţie şi carieră este numai secretar al Consiliului prezidenţial, dar, apropiat de şeful Republicii, gonfalonierul Piero Soderini, beneficiază de „mica diplomaţie" a misiunilor secundare şi e apreciat pe bază de rapoarte conştiincioase; oricum, nu este un personaj important nici la Florenţa, nici în Italia. Evită excesele şi e evitat de ele. Neîncrezător faţă de dezlănţuirea mistică a lui Savonarola, nu-l condamnă direct; arestat după căderea Republicii şi exilarea patronului său, Soderini, Machiavelli nu este omorât, ci eliberat şi uitat. Nu izbuteşte să iasă din dizgraţia Medicilor restauraţi, iar dedicaţia *Principelui* către Lorenzo Medici rămâne fără efect. Moare retras şi obscur, la o biată „moşioară" a lui din Cascagno, lângă Florenţa.

La omul Machiavelli, e izbitor contrastul dintre excelenţa intelectuală şi mediocritatea acceptării sociale. „Era demn ca natura să-i fi acordat sau mai puţin geniu sau o mai bună soartă." În vremea lui, Machiavelli nu a fost „cineva", nu a fost „mare", ci *printre* cei mari, observându-i însă pe aceştia cu pătrundere şi scriind despre izbânzile, eşecurile şi secretele lor, cu subtilitate şi cu un amestec ciudat de admiraţie şi resentiment.

Ca *autor*, s-a propus o mulţime de Machiavelli. Întâi, un antimachiavellic prin naivitate (Eugenio d'Ors: dacă era cu adevărat machiavellic, nu-şi publica reţetele, tăcea!); un Machiavelli lucid şi obiectiv, deschis şi la bine şi la rău (Edoardo Bizzari), un Machiavelli merituos, bun patriot; altul scuzat, justificat prin imoralitatea epocii şi în sfârşit, dominantă, imaginea neagră a unui Machiavelli diabolic, propagator al cruzimii şi înşelăciunii, situat la loc de frunte în istoria infamiei.

Redefinirea lui Machiavelli. Autorul *Principelui* nu trebuie nici satanizat, nici beatificat. Trebuie numai redefinit în raport şi cu istoria, dar şi cu teoria valorilor, aşa cum o trăim şi gândim astăzi.

Cum era de aşteptat la un critic implacabil, Machiavelli se defineşte în primul rând *prin negaţii*. Nu era un filozof: îi lipsea spiritul de sistem şi

elevaţia, ridicarea în planul ideilor şi idealurilor universal valabile. Gândirea lui era mai cu seamă *analitică*, excelând prin pătrunderea observaţiei şi acuitatea comentariului. După el, adevărul sălăşluia în mozaicul faptelor (*verità fattuale*), diversitatea şi contrarietatea acestora nu-l deranjau. Nu era *nici* un *moralist*. În plac etic, era partizan hotărât al *loviturilor reuşite*. Aşeza succesul deasupra virtuţii. A condamna pe cei înfrânţi şi a *da dreptate* întotdeauna *învingătorului* însemna însă a face *imposibilă* nu numai *morala*, dar chiar *istoria*, devenirea umană, îndeosebi strădania de mai bine, speranţa, mândria eroismului şi a sacrificiului pentru o cauză nobilă. După aceste poziţii de extrem pragmatism („Toţi profeţii dezarmaţi au pierit tragic"), pigmentate cinic („Principele trebuie să înveţe să fie rău", cu condiţia să facă răul total şi repede), lui Machiavelli nu-i mai rămâne decât să fie un *tehnician al puterii*, un expert în dobândirea şi păstrarea ei. În această ipostază, Machiavelli apare ca *lipsit de imaginaţia binelui*. Îşi închipuie foarte bine de ce poate fi principele temut sau urât, dar nu îl interesează dacă şi de ce poate fi iubit.

Teze şi antiteze

În mod curios, *aprobă teze contrarii*: în antichitate elogiază virtutea şi explică prin ea victoriile republicii romane, dar în Renaştere răul şi viciile sunt nu numai scuzate, ci chiar recomandate; fără ele nu se pot face „lucruri mari" în istorie. E uşor să se aleagă texte pentru a dovedi că *busola lui Machiavelli avea două norduri*. La întrebarea care lucruri din antichitate ar trebui reintroduse, Machiavelli răspunde aprobând „*nordul benefic*" al lui Fabrizio Colona: „A onora şi a recompensa virtutea, a nu dispreţui sărăcia, a stima modurile şi ordinele disciplinei militare, a constrânge cetăţenii să se iubească unii pe alţii, a trai fără a deprecia aspectele particulare faţă de cele publice şi alte treburi asemănătoare." În schimb, la Cesare Borgia e lăudat „*nordul negativ*", pentru că folosind violenţa (uciderile) masiv şi rapid, a pus capăt dezordinelor şi vărsării de sânge dintr-o dată, în timp ce „miloşii" prelungesc suferinţele tuturor. Pe aceeaşi linie de gândire se spune astăzi: coada câinelui trebuie tăiată dintr-o dată, nu bucăţică cu bucăţică.

Antropologia negativă face necesară soluţia politică absolutistă.

Dacă oamenii sunt funciarmente „*ingrati, inconstanti, simulatori, cobardi davanti al pericolo, cupidi di guadagno*", atunci blândeţea principelui ar fi o greşeală şi o prostie, căci „statele nu se conduc cu Tatăl Nostru în mână". Forţa şi cruzimea „bine folosite" sunt necesare şi preferabile („mai bine

temut decât iubit"). Principele trebuie să fie puternic ca leul şi viclean ca vulpea. Nu trebuie să fie nici credincios sau virtuos, dar trebuie *să pară că este*. Religia e bună numai pentru a fi simulată (ipocrizie) şi a menţine poporul în ascultare (manipulare). Politica devine astfel *arta de a înşela*, toate mijloacele sunt bune dacă duc la atingerea scopului de a stăpâni şi înrobi. *Succesul „spală" infamia.*

Critica moralei succesului

După Machiavelli este permis, este bun şi drept tot ce reuşeşte şi dovada este că reuşeşte. Critică pragmatică: succesul se vădeşte întotdeauna ca fiind *relativ, reversibil, aparent, instabil* şi *steril*. Citat din Rousseau: „le plus fort n'est jamais assez fort pour rester toujours le maître s'il ne transforme pas sa force en droit et l'obeissance en devoir (*Contractul social*).

Pe lângă acestea, succesul implică o doză mai mică sau mare de *noroc* şi chiar *absurd* (exemplul dat de Ralea: bătrâna care visează să joace la loterie pe lozul 5 ori 5, joacă pe 24 – nu stăpânea tabla înmulţirii – şi câştigă). Pe termen lung, numai succesele meritate, conforme cu binele şi interesul general, se menţin şi generează reguli, norme. Titulescu: succesul prin minciună este obositor şi se risipeşte. *Le crime ne paye pas*, în cele din urmă morala victimei învinge. Veţi învinge, dar nu veţi convinge (Unamuno) sunt diverse formulări ale aceluiaşi adevăr: *succesul nu este criteriul, ci obiectul aprecierii etico-juridice.*

Când nici o parte nu are dreptate (noaptea sfântului Bartolomeu), succesul adevărat şi durabil nu aparţine nici unuia din cei doi combatanţi, ci terţului invizibil care aştepată şi câştigă pentru că are dreptate (toleranţa şi libertatea conştiinţei). Dacă este contrar binelui, succesul nu numai că *nu duce nicăieri*, dar se *autodevoră*: o societate de mincinoşi dizolvă însăşi credibilitatea.

Critica politicii forţei

Chiar admiţând forţa ca factor politic decisiv, trebuie subliniat că pentru a deveni putere, pentru a se organiza şi a obţine recunoaştere socială, ea trebuie să depăşească violenţă fizică şi să devină fapt psihic, *stare mentală*, derivată din convingerea superiorităţii morale şi valorice. Chiar în conflictele considerate de pură forţă, nu învinge cel mai puternic, ci cel care *se crede sau e crezut* ca fiind cel mai *puternic* (cazul lui Hitler înte 1934 şi 1938). Cazul acesta este de două ori psihologic: francezii şi englezii, nevoind a se bate, *voiau* să creadă că dictatorul e mai puternic decât era realmente. În *revoluţii* de asemenea rolul violenţei e tot mai restrâns (redus la lovituri

de comando-uri în punctele strategice) sau dispare cu totul (revoluţiile de catifea). Mecanismul revoluţiei actuale: unei idei categoric superioare i se alătură armata şi strada. Dacă nu convinge, forţa se dovedeşte provizorie, discutabilă, instabilă şi se *autodizolvă* dacă nu se transformă în drept. Oricum, pe baionete nu se poate aşeza nici un regim, forţa nu e creatoare (Talleyrand). Aşa se explică faptul că orice dictator are *obsesia legitimităţii şi a comploturilor*. Primejdiile majore ale unui regim de forţă sunt nevoia de *supralicitare continuă* (Napoleon: „poporul Parisului e o fiară căreia trebuie să-i arunc mereu câte o victorie ca să nu mă sfâşie") deci mişcare de *accelerare fără oprire*, legea lui „tot mai mult": înarmări, războaie tot mai largi, şi ca urmare nevoia forţei de extindere până la implozie şi dezmembrare (Uniunea Sovietică în 1990).

De ce persistă atunci loviturile de forţă? Fiindcă sunt soluţia cea mai simplă (*se dispensează de inteligenţă, consimţământ şi valoare*) şi aparent, *momentan*, este cea mai *eficace*, deşi în fond *nu rezolvă nimic* (nodul gordian a fost tăiat, dar nu deznodat).

Criteriul machiavelic: măiestria tehnică

Pentru reuşita *Principelui*, Machiavelli preconizează ca utilaj perfect cruzimea şi ca virtute măiestria mânuirii ei. Ferocitatea trebuie să fie bine folosită. În acest caz, nelegiuirea nu dă naştere la nici o împotrivire. Pe baza a două exemple (Agatocle Sicilianul şi Oliverotto din Fermo, care cumulează mişelia, cruzimea şi prefăcătoria, Machiavelli conchide că răul („nelegiuirile") trebuie făcut total, fulgerător, fără milă, iar binele („binefacerile") puţin, în doze mici, pe termene lungi. Mijloacele cele mai bune sunt cele mai „potrivite" pentru a obţine succesul. Adecvarea e un criteriu tehnic, poate exista deci o *crimă perfectă*. Subiacent, Machiavelli susţine că uciderea a câtorva sute de oameni asigură liniştea, salvarea a sute de mii. Istoric, principele ar fi deci „ucigaşul cel mai norocos" din societăţile tribale (*Frazer: Ramura de aur*) şi piramida de capete – 11 mii de duşmani ucişi de Timur Lenk – „piramida" i-ar asigura prietenia unor mulţimi nenumărate. Războiul sfânt e alt fenomen invocat pentru cruzimea *bene usata* preconizată de Machiavelli. În realitate, teroarea nu este o soluţie: *ar trebui ucişi toţi membrii societăţii căci toţi sunt duşmani posibili*. Machiavelli realistul înregistrează şi cazul Principelui care „totdeauna va fi nevoit să pună mâna pe cuţit şi nu va putea niciodată să aibă încredere în

supuşii lui deoarece nedreptăţile mereu noi şi neîncetate îi vor face pe aceştia să nu se simtă niciodată în siguranţă faţă de el".

Superficialitatea lui Machiavelli: nu-şi dă seama că în cazul profetului dezarmat şi ucis, moartea e mijlocul lui de a învinge: *Coroana de martir e o coroană de învingător*. Martirajul e modalitatea cea mai sigură de a învinge, nu poate fi răsturnat.

Două mari exemple, două fapte esenţiale ale umanităţii, care dovedesc falsitatea pesimismului amar al lui Machiavelli: *triumful creştinismului* şi în genere *părăsirea peşterii*, pentru crearea altei naturi mai bune.

Naivitatea lui Machiavelli. Nu-şi dă seama că dacă pumnalul este metoda de a dobândi puterea, tot pumnalul (altul, mai lung) este metoda de a o pierde. Cel care foloseşte forţa dă autorizaţie implicită oricui să-l răstoarne printr-o forţă mai mare.

Contribuţii româneşti

Caragiale – „trăim în permanentă lupă: cu duşmanii în război, cu prietenii în armistiţiu". Gluma le îndulceşte pe amândouă şi asta e o glumă.

Dosoftei: „Cine-şi face zid de pace. Turnuri de frăţie, duce viaţa fără greaţă, într-a sa bogăţie."

Cum dispare puterea bazată pe forţă şi spaimă

Dispare când nimănui nu-i mai e frică de stăpânul crud şi nebun. Când copilul îi spune balaurului că nu se teme de el, acesta se reduce, se micşorează şi devine o şopârlă care fuge pe patru labe mici.

Respingerea machiavelismului nu este simplă. E adevărat că omul face şi rău, dar *se defineşte prin puterea de a-l răscumpăra şi a-l preface în imbold la bine* (eterogonia scopurilor).

Machiavelli nu-şi dă seama că după ce postulează natura rea a omului şi optează pentru dominaţia ei prin violenţă sau înşelăciune, răul victorios este supus inexorabil la o dublă provocare: a) mişcarea de acceleraţie continuă (Napoleon), adică la *neputinţa de a se opri* (Dante) şi b) autodevorarea, extinderea, umflarea până la explozie. Cu cât se întinde, cu atât devine mai vulnerabil, mai insuportabil. *Răul nu se poate generaliza, aşeza, întemeia, crea.*

Actualizare

Posibilitatea şi sensul istoriei sunt generate de existenţa a două planuri în viaţa umană: realul şi idealul, faptele empirice şi imperativele raţionale,

ambele supuse unei mişcări de depăşire, de ascensiune valorică. Machiavelli ignoră sau denigrează zona superioară (religie, morală, bine, bunătate, dreptate etc.) şi exaltă latura negativă a fiinţei umane (egoismul, violenţa, ingratitudinea, viclenia, trădarea). *E incapabil să ridice privirea spre cer, iar pe pământ vede numai umbre şi noroi.* În termeni de filozofia dreptului: aboleşte planul normativ al imperativului etico-juridic (ceea ce „trebuie" făcut) şi lucrează numai cu planul faptelor, al comportamentelor (ceea ce „este"). Mai grav: alege şi ridică la rang de ideal, de datorie, de bine, „nelegiuirea", încălcarea legii morale, violarea justiţiei, crima, delictul, întrucât el crede că *numai negativul reuşeşte*. În termeni de sectă modernă, Machiavelli este de partea „satanizării" omului.

Atunci, ce poate rămâne valabil din *Il principe*, astăzi, în vremuri de mişcare ascendent-integratoare: afirmarea universalităţii raţionale, domnia legilor? Desigur, nu mai poate fi vorba de o actualitate *substanţială*, de conţinut. Nu mai poate fi împărtăşită aversiunea sa ironică faţă de valorile „angelice" (sfinţenia, eroismul, bunătatea, cinstea, lealitatea etc.). Astăzi, se merge pe calea sporirii umanităţii din om şi se condamnă tot mai sever formele de degradare a ei. Se caută multiplicarea mijloacelor apte pentru a combate cruzimea şi a corecta nedreptăţile, pentru a pedepsi faptele antisociale şi antiumane.

Machiavelli rămâne interesant şi util numai dacă răsturnăm dialectica sa în care răul are prioritate. Astăzi, sociologia descoperă şi aplică *legea eterogoniei scopurilor*, arătând cum scopuri negative pot avea efecte pozitive, aşa încât răul trebuie privit ca o etapă de depăşit în mersul înainte al istoriei. Există, cu precauţie şi garanţii, o posibilă *răscumpărare* a erorilor, o *tranziţie* spre bine. Machiavelli, prin luciditate şi spirit acut de analiză, poate fi folosit ca *antidot* în acest proces, ca procedeu de prevenire şi remediere ale abaterilor întotdeauna posibile (excesele conceptelor de zonă şi de autonomie zonală, de pildă).

În special în dreptul internaţional şi în domeniul tratativelor, anumite aspecte – transpunerea în locul şi în psihologia partenerului de discuţii, refuzul punerii în problemă de către adversar, locurile albe susceptibile de interpretări defavorabile – necesită folosirea *tehnicii machiavellice*, transferată desigur în serviciul binelui. De menţionat că în genere, Machiavelli nu a fost confirmat de istorie: unificarea Italiei nu s-a făcut cu mijloace malefice, ci cu acelea idealiste ale mişcării romantice *Il Risorgimento*.

2. THOMAS HOBBES

Viaţa şi omul. Viaţă lungă de 91 de ani (1588-1679). Adept al regelui Carol I şi teoretician al monarhiei absolute, se exilează în Franţa de teama lui Cromwell, călătoreşte şi intră în contact cu savanţii vremii (Descartes, Galilei), se reîntoarce în Anglia, face act de supunere faţă de regicidul Cromwell, aderă la restaurarea Stuarţilor şi îşi vede fluctuaţiile răsplătite cu o pensie pe care regele uită să i-o plătească. Tatăl ateului Hobbes era vicar; el însuşi este educat la Oxford, unde dobândeşte o bună cunoaştere a latinei şi elinei. Fire dificilă: brutal, polemic în discuţii teoretice; inconsecvent, adaptabil în acţiunile practice. Prudent şi chiar *abil, ştie să rămână în umbră*, liniştit în vremuri tumultuoase (război civil, executarea regelui, dictatură puritană, restauraţie).

Opera. De cive în latină, *Leviathan* în engleză.

Ca şi Machiavelli, este un realist (descrie oamenii cum sunt, nu cum ar trebui să fie), absolutizează empiria negativă (omul e rău de la natură, puterea trebuie să-l înfricoşeze), vădeşte acuitate în observaţiile referitoare la tehnica puterii, la mijloacele guvernării. Spre deosebire de Machiavelli, e interesat şi capabil de teoretizarea filozofică, e atras şi de rigoare (matematică şi logică). În filozofie juridică şi politică, se situează pe poziţii concordante cu acelea ale lui Machiavelli: suveranul poate face orice, legea este porunca bună sau rea a celui care posedă puterea şi orice rezistenţă faţă de stăpânul absolut e nepermisă, criminală.

Starea naturală, precivilă, primordială a omului este teama, ferocitatea şi anarhia, exterminarea reciprocă. În latină, aforistic: *homo homini lupus* şi *bellum omnium contra omnes*. Fiecare loveşte în fiecare. Hobbes recunoaşte că „războiul face viaţa murdară, bestială şi scurtă". Deci, indispensabilă pentru conservarea vieţii, pacea e realizabilă printr-un contract sau mai exact prin două contracte: *pactum unionis* (asocierea tuturora într-un corp social) şi *pactum subjectionis* (supunerea la un conducător căruia asociaţii îi cedează toate drepturile, fără limite). Se instituie astfel o autoritate centrală care trebuie să impună pacea, organizând ordinea şi siguranţa. Subordonarea este totală, irevocabilă şi definitivă, chiar şi atunci când autoritatea se degradează şi devine făţiş rea, despotică, supuşii nu au drept la rezistenţă şi cu atât mai puţin la revoltă. Argumentele contra revoluţiei le formulează regele James I în scrierea sa *The true Law of free Monarchies*: poporul ar fi, dacă se revoltă, judecător în propria-i cauză, regele nu poate fi demis decât de cel care l-a numit (Dumnezeu) singurul căruia trebuie

să-i dea socoteală. Supuşii nu pot decât să se roage ca Dumnezeu să-l îndrepte. În revoluţie, remediul ar putea fi mai rău decât boala.

Obiecţii la doctrina absolutismului monarhic

a) *unilateralitatea bazei de plecare.* Egoismul şi agresivitatea nu sunt mai naturale decât altruismul şi asocierea. În plus, acestea duc la ceva, sunt constructive;

b) *unilateralitatea propunerii* care satisface nevoia de ordine, dar sacrifică libertatea. Liniştea nu e de ajuns: *on vit tranquillement aussi dans les cachots* (Rousseau).

Critica juridică a contractului social. Hobbes imaginează o stare naturală de violenţă extremă, de anarhie, din care s-ar fi trecut la starea civilă printr-un contract de renunţare la *toate* drepturile şi libertăţile în schimbul asigurării păcii, adică a conservării vieţii. Această renunţare totală şi irevocabilă face ca Statul să devină atotputernic, un Leviathan, un zeu nemuritor. Juridic este însă imposibil, contradictoriu, ca un subiect de drept să renunţe la toate drepturile sale, adică la calitatea sa de subiect de drept şi este ilogic ca cetăţenii care au instituit autoritatea, puterea, să nu o mai poată revoca.

Hobbes este considerat ca primul reprezentant al pozitivismului juridic: legea este ceea ce porunceşte suveranul, ce-i place şi ce binevoieşte să-i placă suveranului. *Quod principi placuit legis haber vigorem.* Proprietatea (spre deosebire de Locke) nu este un drept natural, ci este creată de Stat, în limitele şi scopurile acordate de acesta. Pentru Hobbes, *nu există tiranie.* Chiar în cazurile de vădit exces, despotismul este preferabil anarhiei. În fond, ce este *un tiran? Un suveran care a avut nenorocul să displacă*, răspunde Hobbes. Favorabil puterii absolute exercitate de rege, Hobbes este împotriva ei când e exercitată de o adunare dominată de interese contrarii, proprii, de afaceri secrete etc. Uneori însă, apărarea suveranităţii absolute e susţină cu *umor sarcastic.* De ce să nu creadă poporul în originea divină a regalităţii (monarhul e „unsul Domnului") dacă crede în transubstanţialitatea pâinii şi vinului în trupul şi sângele lui Hristos?

Greşelile lui Hobbes

Hobbes are dreptate când susţine că singura alternativă la anarhie este Statul, dar nu Statul despotic, întemeiat pe dominaţie necontrolată şi puterea teroristă, ci Statul democratic, întemeiat pe consens, acceptare şi responsabilitatea puterii. Nu înrobire, ci asociere liberă şi conclucrare rodnică.

1. Hobbes greşeşte prin *suprasimplificare*. El susţine că suveranul se identifică cu interesul naţional, deci ar trebui să dispună de puteri nelimitate. În realitate, societatea se compune din clase, profesiuni, partide, sindicate, asociaţii şi altele, în convergenţă uneori, dar şi în tensiune şi conflicte. Pe care le reprezintă monarhul? De obicei *încearcă să desfiinţeze diferenţele*. Soluţia adevărată este alta: diferenţele sunt legitime şi trebuie păstrate şi integrate pe baza convergenţei lor (ceea ce se numeşte „fundamentul divisionis" în logică).

2. *Alunecarea de la puterea legitimă la cea abuzivă*. Nu-şi dă seama că orice conducător politic e înclinat să abuzeze de puterea lui (Montesquieu), iar puterea absolută corupe în mod absolut (lord Aston). Hobbes nu-şi dă seama că soluţia nu e absolutizarea puterii: *nu trebuie să se guverneze contra, ci împreună*.

3. *Primejdiile* care ameninţă puterea absolută: scleroza, tendinţa de permanentizare, operante chiar în democraţie. Corective la primejdii: o sănătoasă frică de rebeliune temperează sau previne abuzurile puterii. Dimpotrivă, o excesivă obedienţă a concetăţenilor invită la despotism.

Actualitatea statului puternic

Absolutismul puterii predicat de Hobbes e susceptibil de trei forme de stat – dictatorială, autoritară şi conservatoare – cărora istoria le-a rezervat destine diferite: prăbuşirea, transformarea în contrariul ei sau demontarea urmată de folosirea unor „piese detaşabile".

1. Tiranică, exclusivistă, infailibilă, atotştiutoare, pretins eternă, *dictatura totalitară* (statul fascist, nazist sau comunist) reprezintă forma aberativă, exasperată a absolutismului, un *Hobbes dincolo de Hobbes*. Sentinţa istorică: înfrângerea catastrofală sau autodescompunerea. Actualmente dispărută, rămâne de văzut dacă şi cum *fundamentalismul religios* şi *terorismul politic* vor putea genera altă formă statală asemănătoare.

2. *Regimul autoritar*, de mână forte, eventual militară, desfiinţează opoziţia fătişă, recurge frecvent la comandă şi constrângere, are totuşi *limite* şi e susceptibil de *corectare*. Justificat uneori prin urgenţe istorice, poate fi, temporar, acceptat sau suportat. Exemplu: regimul lui *Franco* care a respectat principiul proprietăţii şi a avut multă vreme sprijinul armatei şi al bisericii. Corespunde unui Hobbes controlat. Posibilitatea de trecere spre un regim contrariu, libertar, a fost dovedită în Spania şi în Chile.

3. *Statul conservator*, puternic şi stabil, permite opoziţia şi chiar contestarea, „învăţând" de la ele. *Bismarck* a coexistat cu socialismul parlamentar, pretinzând că face şi el un „socialism de stat" cu uniforme şi în cadenţă militară. În România interbelică, *Brătianu*, „vizirul" a guvernat potrivit constituţiei democratice din 1923 şi cu o presă care avea libertatea să-l numească vizir. Din acest autoritarism desuet, rămân „piesele detaşabile", valabile în democraţie, precum asigurarea *stabilităţii*, apărarea ordinii şi capacitatea de *decizie competentă* şi „de sus", adică deasupra demagogiei populiste.

În sfârşit, ar mai fi de cercetat două argumente în favoarea actualităţii absolutismului monarhic susţinut de Hobbes. Cel dintâi, formulat de Bertrand Russell, constă în afirmarea că există o tendinţă de creştere a puterilor Statului, aşa cum dorea Hobbes, iar cel de al doilea se prevalează de altă tendinţă, la fel de generală, spre personalizarea puterii (exemple tipice: De Gaulle, Churchill, preşedinţii Statelor Unite). Răspunsul nostru nu este favorabil lui Hobbes. Nu creşte absolutismul puterii statale, ci mijloacele ei tehnice, financiare, militare, capacitatea de acţiune, de impact, de intervenţie. Această supratehnică nu poate fi însă folosită arbitrar, prepotent; se opune opinia publică, corpul electoral, presa, pluralismul partidelor politice, recursul la ONU, care funcţionează, toate, *anti-Hobbes*. Cât priveşte fenomenul de *personalizare a puterii*, sporirea dimensiunilor şi complexitatea problemelor reclamă, ca în istoria romană, apariţia unui centru de decizie unic, puternic şi eficient, dar acest centru nu stăpâneşte absolut şi necontrolat „supuşii", cum voia Hobbes, ci este discutat, controlat şi uneori, destituit de aceştia. De Gaulle cade în urma unui plebiscit, Nixon e silit de presă să demisioneze. „Suveranii" actuali sunt interogaţi de mass-media, anchetaţi de procurori, suspectaţi de opinia publică, terorizaţi de indicele de popularitate. Dacă puterea monarhică franceză era odinioară *temperată* de cântece satirice, cea republican-prezidenţială de azi este temperată de *hărţuială* şi de *vulnerabilitate*. „A fi preşedinte al Statelor Unite ale Americii înseamnă a călări un tigru", mărturisea Harry Truman. În această lumină, îndemnul lui Henri de Montherlant: „*Pitié pour les forts*" (milă pentru cei puternici) nu mai pare atât de paradoxal.

Texte şi comentarii

Scurtă notă finală despre Machiavelli

Imaginile lui Machiavelli

La întrebarea „Cine a fost Machiavelli?" s-au dat, de-a lungul vremii, o sumă impresionantă de răspunsuri, diferite până la contradicţie şi totuşi reductibile, toate, la opoziţia „benedetto" şi „maledetto", la efectul contrastant de imagine angelizată sau satanizată, care actualmente se cer – ambele – regândite critic.

Imaginea benefică ne propune, spre admiraţie şi elogiu, un patriot italian superlativ, paradigmatic, care făcuse celebra mărturisire: „îmi iubesc patria mai mult decât sufletul". Reală şi meritorie la vremea sa, dragostea machiavelică pentru patrie nu a fost confirmată de istorie: unificarea Italiei nu s-a făcut prin mijloace machiavelice – pumnal şi otravă – ci, dimpotrivă, pe baza idealismului romantic al mişcării *Risorgimento*, iar astăzi patriotismul peninsular în genere e depăşit de integrarea europeană şi mondială care trece mult dincolo de Italia şi de independenţa ei naţională. Ca atare se răstoarnă şi sentimentele faţă de „străinul invadator". În locul cuceritorului militar care trebuie urât şi izgonit, astăzi străinul investitor este sărbătorit şi invitat. Ceea ce înseamnă că beneficului Machiavelli îi lipsea simţul viitorului, pe care, de pildă, Kant îl avea. Explicaţia: după experienţa a două războaie mondiale şi a două forme de totalitarism, lumea de azi respinge sistemul de sumă nulă, conflictual şi dominator, în care nimeni nu câştigă şi adoptă sistemul de sumă pozitivă, cooperant, liber consimţit, raţional şi democratic opus machiavelismului.

Imaginea malefică ne înfăţişează un Machiavelli cinic, lipsit de imaginaţia binelui şi având voluptatea răului, bucuria de a vedea căzând chiar bine-făcătorul lui gonfalonierul Piero Soderini. În schimb, dedică *Principele*, în termeni hiperbolici, lui Lorenzo Medici, care îl destituie şi persecută, condamnându-l la sărăcie şi, mai rău, la anonimat. Raportat la tipologia lui Toma de Aquino, Machiavelli se însumează justiţiei demonice: răspunde la bine cu insultă şi la rău cu linguşire.

Imaginea Principelui. Majoritatea comentatorilor explică şi minoritatea: justifică figura Principelui, raportând-o la vitalismul şi amoralismul Renaşterii italiene, modelul mărturisit fiind Cesare Borgia. Este însă posibilă, şi poate mai semnificativă, o raportare la epoca tribală şi la şeful descris de

Frazer în *Creanga de aur*. Atunci şi acolo, conducător suprem era cel care ucisese pe toţi adversarii, dar care la rândul lui, putea fi ucis în orice clipă. De aceea, nu poate dormi niciodată, pentru a nu fi surprins şi omorât, veghează gol, cu sabia în mână. Acesta este, în esenţă, Principele lui Machiavelli: *the most succesful murderer* (cel mai norocos asasin), fără milă şi fără somn. Desigur, astăzi lucrurile s-au schimbat, sabia se numeşte moţiune de cenzură, proces de destituire sau altfel, dar insomnia şefului, ca să nu i se fure imaginea, rămâne.

Naivitatea lui Machiavelli constă în aceea că el crede, sincer şi obsesiv, că răul învinge întotdeauna şi că duce sigur la măreţie. Când totuşi eşuează, trebuie sporită teroarea şi făcută total, fulgerător. În realitate este tocmai invers. Cruzimea, ca metodă de guvernare, are efecte contrarii. Teroarea, de la un punct, nu mai sperie şi reacţia devine extremă. Silnicia nu rezistă nici la proba extinderii, nici la aceea a duratei. Spaţial, cu cât sistemul subjugării se întinde şi se umflă – asemeni broaştei din fabulă – cu atât momentul explozei sau implozei se apropie. Temporal, cu cât violenţa se prelungeşte, cu atât răsturnarea ei este mai necesară (nu poţi sta pe cap la nesfârşit).

Greşelile lui Machiavelli

I. ***Trei greşeli*** politice fundamentale afectează *teoria forţei*:

1. Politica nu este *arta stăpânirii*, a înrobirii pe baza terorii, ci *arta asocierii*, pe baza solidarităţii umane, a binelui comun. Nu este, cum credea Carl Schmitt, *Freund-und Feindbezienhung* (noi, prietenii, şi ei, duşmanii). Ca atare, nu se guvernează *contra*, ci *împreună*.

2. În practica politică, nu trebuie să fie permisă *imoralitatea* (perversiunea) sub motivul că scopul (bun) scuză mijloacele (rele). Mijloacele rele contaminează şi corup scopurile bune, precum merele putrede. Răul, chiar momentan, e contagios şi face să se uite intenţiile bune. Primejdioase sunt de asemenea inerţia şi obişnuinţa cu răul (de la a cincea repetire, minciuna e crezută chiar de mincinos). Ura poate fi momentan, circumstanţial, dinamică (la box), dar nu poate fi nici generalizată, nici permanentizată.

3. În acţiunea politico-militară, credinţa că învinge *cel mai puternic* este greşită. Scopul şi calitatea dominantă a Principelui – superioritatea prin forţă – sunt sortite inevitabil eşecului, din cauza relaţiilor inexorabile dintre parte şi tot. Cel mai puternic om este numai o parte a societăţii şi el va fi în mod sigur învins dacă toate celelalte părţi – restul lumii – se

coalizează contra lui. O parte poate fi mai tare decât altă parte, dar nu decât întreg întregul. Concret, tiranul nu poate face o piramidă de capete a la Timur Lenk, în fiecare zi, şi nu poate pune un jandarm să păzească pe fiecare supus. Ca să nu mai vorbim că se naşte problema cine păzeşte pe păzitor (*quis custodiem custodiet*).

II. ***Obiecţii la teoria succesului.*** Succesul adevărat, definitiv, nu aparţine învingătorului, ci învinsului. Iorga are dreptate: pe termen lung, în istorie, *morala victimei învinge pe aceea a călăului*. Machiavelli înţelege greşit succesul şi insuccesul. Moartea profeţilor şi cu atât mai mult a martirilor, nu constituie o înfrângere, ci o victorie. Fără crucificare, nu ar fi existat creştinismul. De regulă, succesul este reversibil. După ce a cucerit militar Grecia, Roma a fost învinsă de cultura elină.

Situaţia actuală. Astăzi, forţa este înţeleasă şi practicată ca o stare mentală, impregnată de exigenţe valorice. Atât revoluţiile, cât şi integrarea mondială reuşesc prin *eticizarea libertăţii*, prin sporirea creativităţii umane, prin meritarea fericirii.

Texte machiavelice comentate

Tehnica lui Machiavelli: după o recunoaştere grăbită, cu jumătate de gură, a ceea ce este convenţional moral şi drept, arată pe larg, aprobativ şi cu vădită plăcere, că măreţia nu se poate atinge, în istorie, prin cinste (ţinerea cuvântului), ci prin necinste (încălcarea lui) şi că virtutea este o prostie care merge la pierdere sigură.

„Trebuie să ştiţi că există două feluri de a lupta: unul bazat pe legi, celălalt pe forţă; cel dintâi este propriu oamenilor celălalt aparţine animalelor, dar întrucât primul nu este de multe ori suficient, trebuie să recurgem la al doilea. Deci, îi este necesar unui principe să ştie să fie tot atât de bine animal şi om. Scriitorii vechi au recomandat acest lucru oamenilor într-un mod învăluit; ei ne spun că Achile şi mulţi principi din vremea aceea au fost încredinţaţi lui Chiron, centaurul, ca să-i crească şi să-i educe sub disciplina lui. Dar faptul de a avea drept preceptor o fiinţă care este pe jumătate animal, pe jumătate om, nu înseamnă altceva decât că unui principe îi este necesar să ştie să fie şi animal, şi om, căci unul fără altul nu poate să dureze."

„Prin urmare, întrucât un principe trebuie să folosească bine mijloacele animalului, el va trebui să ia ca exemplu vulpea şi leul, deoarece leul nu se apără de cursele care i se întind, iar vulpea nu se apără nici ea de lupi.

Trebuie aşadar să fii vulpe pentru ca să recunoşti cursele, şi să fii leu pentru ca să sperii pe lupi. Aceia care procedează numai în felul leului nu se pricep deloc la arta guvernării. Astfel, un stăpânitor înţelept nu poate şi nici nu trebuie să-şi ţină cuvântul atunci când acesta s-ar întoarce împotriva lui şi când motivele care l-au făcut să promită un lucru au încetat de a mai exista. Iar dacă oamenii ar fi cu toţii buni, preceptul meu nu ar fi bun, dar întrucât sunt răi şi nu-şi ţin cuvântul dat, nici tu nu trebuie să-l ţii faţă de ei. De altfel un principe are întotdeauna la îndemână tot felul de motive îndreptăţite, care îi îngăduie să-şi calce cuvântul sub aparenţe cinstite. S-ar putea aminti în acest sens, exemple nenumărate şi s-ar putea arăta că de multe ori o pace şi o făgăduinţă au fost anulate şi zădărnicite prin faptul că principii nu şi-au ţinut cuvântul, iar cel care a ştiut cel mai bine să facă pe vulpea, a reuşit cel mai bine. Dar trebuie să-ţi ascunzi în tot felul această natură de vulpe, să te prefaci şi să nu te dai pe faţă, deoarece oamenii sunt atât de naivi şi se supun atât de uşor nevoilor prezente, încât acela care înşală va găsi totdeauna pe unul care să se lase înşelat." (*Principele*, cap. 18)

Găsim aici tot arsenalul machiavelic, mental şi emotiv: îndemn pentru cei de sus să-şi calce cuvântul şi să acopere vina în toată liniştea şi dispreţ pentru cei de jos care cred minciunile şi se lasă înşelaţi cu uşurinţă şi bună voie, precum şi credinţa că lucrurile mari sunt nelegiuiri iscusit prefăcute, că în genere, arta guvernării este aceea de a jefui şi ucide nepedepsit, că normal şi inteligent este să foloseşti crima, exterminarea pe de o parte (leul), minciuna şi înşelăciunea pe de alta (vulpea). Ambele însă trebuie făcute cu inteligenţă superioară adversarului, cu virtuozitate neîntrecută.

La acestea răspunsul este simplu: superlativizarea face răul şi mai greu de suportat, iar ucigaşul camuflat în chip de binefăcător este de două ori odios. Respinsă de Kant printr-o probă logică (generalizarea este imposibilă, duce la contradicţie, la autodizolvare), minciuna este elogiată de Machiavelli într-un strălucit portret psihologic de „virtuoz" al ei: papa Alexandru Borgia.

„Alexandru VI nu a făcut niciodată altceva şi nu s-a gândit la altceva decât să înşele pe oameni şi a găsit întotdeauna oameni potriviţi. Şi nu s-a mai găsit un altul la fel, care să-ţi afirme un lucru cu mai multă siguranţă şi să ţi-l întărească cu mai multe jurăminte şi care apoi să se ţină mai puţin de cuvânt; cu toate acestea, vicleniile i-au ieşit totdeauna *ad votum* deoarece se pricepea foarte bine la astfel de treburi."

Supralicitându-se, Machiavelli afirmă că virtutea reală este dăunătoare, pe când cea simulată – deci prefăcătoria, ipocrizia – este folositoare.

„Un principe nu trebuie deci să aibă toate însuşirile arătate mai sus, dar trebuie neapărat să pară că le are. Dimpotrivă, voi îndrăzni să spun că dacă le are şi le foloseşte întotdeauna, ele îi sunt dăunătoare, dar dacă pare numai că le are, ele îi sunt folositoare (...), adeseori, ca să-şi apere statul, el este nevoit să acţioneze împotriva cuvântului dat, împotriva milei, a omeniei, a religiei."

Există o limită în „dreptul" de a minţi şi înşela recomandat de Machiavelli Principelui? Da, le dezvăluie în cap. XIX: *dispreţul* şi *ura*. Şi adaugă cinic: „dacă izbuteşte să se ferească de aceste mari păcate, îşi poate permite liniştit, fără primejdie, să săvârşească pe celelalte mai mici, „Oamenii îl vor urî, mai ales, dacă se va arăta lacom şi se va face stăpân peste averile şi soţiile supuşilor săi (...) el va fi dispreţuit dacă se va arăta schimbăcios, uşuratic, fără energie, meschin, nehotărât".

Comparaţie: Machiavelli – Hobbes

Ambii sunt adepţi ai absolutismului monarhic, dar în mod diferit Machiavelli este un *practician politic*, el dă *reţete* eficiente de dobândirea şi păstrarea puterii în stat, din afara sau în contra religiei şi moralei. Hobbes, ca *teoretician filozofic* şi juridic, este autor de *construcţii raţionale*, despre Stat şi drept, *legitimând* puterea absolută a suveranului şi supunerea totală a cetăţenilor prin pactul social: aserviţii au voit şi s-au obligat să fie aserviţi de *frica anarhiei*. Ambii pornesc de la o presupusă natură antisocială, rea, a omului, care trebuie reprimată, sancţionată. Rezultă paradoxal că lăudata monarhie absolută e o *pedeapsă*.

Hobbes greşeşte în premise, nu în raţionament

„Luat în ansamblu, Leviathan-ul lui Hobbes are două caracteristici care îi imprimă marca geniului. În primul rând, este opera unei mari puteri de imaginaţie, care arată cum întreaga viaţă umană şi întreaga societate sunt clădite pe elemente simple. În al doilea rând, opera se distinge printr-o remarcabilă consecvenţă logică, aşa încât sunt foarte puţine locuri în care vreo lipsă de coerenţă în gândire să poată fi detectată. E adevărat că ordinea socială, aşa cum o prezintă Hobbes, produce o impresie de artificialitate, dar constatarea aceasta cu greu ar constitui o obiecţie, pentru că era scopul deliberat al autorului să arată artificiul prin care această ordine fusese construită şi pericolele inerente oricărei interferenţe în mecanismul ei. Este

adevărat, de asemenea, că starea de natură şi contractul social sunt ficţiuni pe care le face să treacă drept fapte, dar, chiar acestei obiecţii i se poate da un răspuns care să pornească dinlăuntrul teoriei sale. Greşeala constă în premisele lui, nu în raţionament. Dacă natura umană ar fi aşa de egoistă şi anarhică precum o înfăţişează Hobbes, atunci moralitatea şi ordinea politică nu ar putea să apară şi să înflorească decât prin restrângerea acelei naturi primordiale şi alternativa ar fi, aşa cum afirmă el, între insecuritate totală şi putere absolută. Dacă, însă, această vedere este greşită, atunci întreaga construcţie a gândirii sale se surpă. Dacă recunoaştem că individul, separat de originea sa socială şi de tradiţii, nu este nici real, nici inteligibil, şi că factorul social îi influenţează gândirea şi motivele, atunci opoziţia între el însuşi şi ceilalţi devine mai puţin fundamentală, alternativele brutale hobbesiene îşi pierd valabilitatea şi devine posibil să privim moralitatea şi statul ca exprimând idealul şi sfera de activitate umană şi nu ca simple lanţuri prin care pasiunile păcătoase ale oamenilor sunt împiedicate."

(*R. Sorley: A History of english Philosophy*, 1937, p. 68-69)

Notă asupra utopiilor renascentiste: Morus, Campanella

Reflectă trăsături definitorii renascentiste: efervescenţă intelectuală, pasiunea călătoriilor (imaginare) şi încrederea în posibilitatea omului de invenţie socială, de construire şi autoguvernare.

Învederează un ciudat dogmatism al raţiunii, un *fanatism al reglementării*. Rezultatul: amestec de extravaganţă şi anticipare a viitorului. Astăzi operaţia cea mai aproape de construcţia utopică este *modelarea*, care duce la limită exigenţele, dar le corelează cu aplicabilitatea practică (respectiv cu confirmarea istorică). Diferenţa esenţială constă în absolutizarea unei singure valori politico-juridice în utopii (egalitatea) şi în aşezarea acesteia într-un sistem în care culminantă e justiţia, iar subordonate ei sunt tensiunile şi corelările dintre libertate, egalitate şi solidaritate, în proporţii şi cu soluţii diverse, potrivit contextului istoric. După obiecţiile de *simplificare* şi *reducţionism*, utopiile mai pot fi criticate pentru *îngheţarea dorinţei de mai bine*, pentru *încremenirea perfectibilităţii umane*. În termeni mai concreţi, nu au văzut şi nu au propus decât *sociabilitatea mecanică* prin repetiţie, bazată pe uniformitate şi au omis *solidaritatea organică*, prin complementaritatea *diferenţelor* (Durkheim şi Tönnies), aceasta ultimă fiind modernă, creatoare.

Thomas Morus (1480-1535). Cancelar al regelui Henric al VIII-lea, decapitat pentru opoziţia la căsătoria acestuia cu Ana de Boleyn, ca şi pentru

opoziţia la proclamarea regelui ca şef al Bisericii Anglicane. Umanism, pietate, demnitate, curaj.

Opere: Utopia. Relatarea lui Rafael Hythioday. Uniformitatea: 54 oraşe, acelaşi plan, aceleaşi străzi de 21 picioare lărgime, aceleaşi case cu două uşi şi acoperiş plat, la 10 ani le schimbă, aceeaşi îmbrăcăminte, muncă şase ore, somn opt ore, la opt toţi se culcă. *Despre vise nu se spune nimic.* Mâncarea de preferinţă în hale, în comun. Virginitatea obligatorie la mariaj. Totuşi trăsături tolerante: religii diferite permise, preoţii, puţini, au respect, dar nu putere. Asceţii sunt consideraţi sfinţi, dar nu înţelepţi. Cod penal blând. „*Intolerably dull*" (B. Russell). *Diversitatea e esenţială fericirii şi creaţiei.*

Thomas Morus despre diplomaţie. „Utopienii au ca principiu că nu trebuie să consideri duşman decât pe cel care se face vinovat de nedreptate şi de violenţă. Faptul de a face parte din aceeaşi natură li se pare o legătură mai indisolubilă decât toate tratatele. Omul, spun ei, este unit cu omul într-un fel mai intim şi mai puternic prin suflet şi prin facerea de bine decât prin cuvinte şi protocoale." (*Utopia*)

Tomasso Campanella (1568-1639) Viaţa – roman. Polemic, 27 de ani închisoare, horoscop pentru Louis XIV. Operă: *Città del sole.* Formă dialogală. Şef: Marele metafizician, trei miniştri: ai Înţelepciunii (Învăţământ), Puterii (Armată) şi Iubirii (Familie). Trândavii (*oziosi*) sunt pedepsiţi interzicându-le apropierea de femei.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

4. TIPUL ILUMINIST

Trăsături fundamentale

1. *Raţionalismul.* Atât în ordine teoretică – ce cunoaştem, ştiinţa –, cât şi în ordine practică – ce trebuie să facem, morala şi dreptul –, raţiunea este facultatea care determină necesitatea şi valabilitatea universală a cunoştinţelor şi a acţiunilor. Raţiunea este sursa adevărului şi criteriul binelui. Spre deosebire de raţionalismul antic, care se îndrepta spre natura din afară, obiectivă, spre cosmos, raţionalismul iluminist porneşte de la spontaneitatea creatoare a subiectului cunoscător, a conştiinţei umane. Raţiunea dă formă şi ordine naturii, iar lumii omeneşti îi conferă sens şi valoare.

2. *Criticismul.* Raţiunea este instanţa supremă de demonstrare critică a oricărei afirmaţii, de justificare a oricărei pretenţii valorice. Se opune deci procedeelor absolutizante, indiscutabile, ca dogmatismul, axiomatizarea, revelaţia.

3. *Emanciparea.* Secolul luminilor este sau reformist sau revoluţionar. Idealul lui este ca umanul să fie autonom, să nu mai depindă decât de el însuşi. Filantropia şi umanitarismul iluminist nu recunosc frontiere şi zone interzise. Se concretizează în declaraţii solemne de drepturi.

4. *Dreptul natural* devine drept raţional. Iluminismul transferă sediul suveranităţii de la monarh (unsul Domnului) la popor. În consecinţă, puterea trebuie să se exercite prin delegaţie revocabilă pe baza contractului social. Se perfectează laicizarea puterii.

5. Precipitate istorice: democraţia reprezentativă, liberalism etic, Stat de drept, drepturile omului, schimburi şi colaborare naţională şi internaţională.

Calităţi şi „defecte de frumuseţe"

Avantaje: coerenţă logică, elevaţie morală (libertatea şi persoana).

Dezavantaje: abstracţia şi generalitatea principiilor, loc gol lăsat emoţiilor multitudinare, falselor idealuri mistice, rasiale, mesianice, anarhice.

Reuşitele modelului iluminist

1. Deosebire între fapticitate şi normativitate, *sein* – a fi şi *sollen* – a trebui, cu regula de a nu deduce dintr-un fapt regula de apreciere a lui.

2. Vocaţia universalităţii – valori (libertatea şi persoana), criteriu (coerenţa, generalizarea fără contradicţii).

Obiecţii

1. Formalismul: morala kantiană îţi dovedeşte că eşti dator, dar nu-ţi spune la ce.

2. Rigorismul: exigenţa ca datoria să fie îndeplinită numai din respectul datoriei duce la concluzia că dacă faci binele cu drag, din afecţiune, e rău (epigrama lui Schiller). Maiorescu elogia kantianismul ca având „transparenţa şi perfecţiunea gheţii".

Reprezentanţi ai tipului iluminist

IMMANUEL KANT

Prolegomene la măreţia kantiană

Desigur, nu este vorba de o măreţie de imagine. Cel care ar vrea să situeze pe Kant într-o galerie de eroi germani ar întâmpina dificultăţi. Fizic, gânditorul nu avea nimic din splendoarea blondă a lui Parcifal; era departe de a fi înalt, fălos, strălucitor ca Siegfried; nu avea în ochi fulgere şi nici în glas catifea sau aramă. Ca urmare, nu folosea cuirasă invincibilă şi spadă biruitoare, ci un condei meditativ cu care a scris *Critica raţiunii pure*. Social, îi erau indiferente comoara Niebelugilor, puterile regelui Artur sau farmecele Brunhildei. Era „transcendental" la bogăţie, comandă sau voluptate.

Nu, măreţia celui mai de seamă filozof al lumii avea alt *modus essendi* şi alt *modus operandi*. Era şi este morală şi rodnică, intelectuală şi creatoare. Nu dată, ci dobândită, meritată prin talent şi efort. Talentul – sau darul – de a gândi profund, înnoitor, sintetic, culminant. Efortul de a-şi dedica întreaga-i existenţă adevărului şi binelui, ştiinţei şi moralităţii. Efortul de a se construi pe el însuşi, de a făuri un sistem care să-i depăşească mărginirile şi efemeritatea.

De aceea, astăzi, măreţia lui nu ne apare ca imperativă, stăpânitoare, ci persuasivă, călăuzitoare. O călăuză spre orizonturi mai limpezi şi mai

prielnice (Eminescu), un prieten preţios mai ales în vremuri de răscruce (M. Vulcănescu). De aici, eterna lui reîntoarcere.

Măreţia acestui maestru prodigios şi ghid exemplar are ceva eroic. Nu este vorba de un eroism exploziv, extremist, „până în pânzele albe", ci de unul chibzuit, raţional, deschis spre viitor. Şi de asemenea durabil, căci se întemeiază şi cultivă *virtuţile centrului*. Se situează firesc şi fără greş în punctul axial, în osia din care se văd simultan toate spiţele roţii.

În timpul vieţii şi raportată la el însuşi, măreţia lui a avut efecte taumaturgice: a transformat fragilitatea în putere creatoare. Ordinea, metoda şi chiar stereotipia pe care Kant le-a impus vieţii sale sunt instrumentele necesare acestei transformări, condiţiile creaţiei sale filozofice. Raportată la noi, la timpul de azi, măreţia lui Kant stă în curajul de a vedea şi de a merge, cu gândul şi speranţe, mai departe decât contemporanii lui şi mai sistematic decât contemporanii noştri, în direcţia a două valori esenţiale nu numai pentru filozofia dreptului, ci pentru întreaga activitate umană: *luciditatea critică* şi *elevaţia valorică*, adică, în definitiv, mişcarea de ascensiune şi depăşire a realului. Kant nu cerea şi nu avea nevoie de fericirea imediată, directă şi frenetică. O simţea, totuşi, prin intermediul datoriei, dar şi acesteia îi mărturiseşte numai admiraţie şi veneraţie, nu iubire. Ceea ce majoritatea oamenilor pun în Dumnezeu, în femeie şi în prieteni, el punea în raţiune şi în datorie, în persoana morală şi universalitatea umană.

Numai aşa putea să-şi asigure liniştea, profunzimea şi coerenţa gândirii. „Tipicarul" Kant era, în fond, un soteriolog, un om care se mântuia, zilnic, calm şi amănunţit, de ispite, abateri, aberaţii. Moartea lui, liniştită, împăcată, o confirmă şi îl confirmă.

Ideatic sau, mai exact, filozofic, Kant rămâne *depăşitorul* neîntrecut al opoziţiei empiric-raţional şi *armonizatorul* virtuţii cu fericirea. Fericirea nu trebuie să fie motivul împlinirii datoriei, al faptei virtuoase, dar ea poate şi e firesc să fie *efectul*, consecinţa acesteia. Nu promisiune, ci recompensă. Ar fi absurd, monstruos, demonic, să fim cu atât mai nefericiţi, cu cât facem mai mult bine.

Ce lipsea marelui conciliator, făuritorului de sinteze supreme şi de justificări ultime? Respingea, teoretic şi practic, entuziasmul, dăruirea, extazul, martirajul. Prefera raţiunea prudentă şi mesajul pentru mai târziu. Îi lipsea dragostea generoasă, dăruirea caldă? Era insensibil la poezie şi la muzică? Poate însă că există o muzică a ideilor şi o poezie a meditaţiei raţionale?

În sfârşit, măreţia lui Kant este (şi astăzi) activă, săvârşitoare. Luciditatea a dus la sinteza dintre intelect şi sensibilitate, iar elevaţia valorică a armonizat datoria şi fericirea, concretizându-se în extraordinara anticipare a viitorului din *Pentru o pace perpetuă*.

Viaţa

Lipsită de aventurile militare şi de relaţiile regeşti ale lui Descartes, de întâmplări dramatice ca excomunicarea şi blestemarea lui Spinoza de către comunitatea evreiască din Amsterdam sau de călătoriile diplomatice şi flatarea prinţilor şi prinţeselor, proprii lui Leibniz, viaţa lui Kant, privită exterior, poate părea simplă, monotonă, banală. Mulţi comentatori o caracterizează printr-o serie de adverbe negative, de „nu"-uri: filozoful *nu* a părăsit niciodată oraşul natal, *nu* a avut altă îndeletnicire decât gândirea filozofică şi nici altă obligaţie decât de a ţine cursuri universitare, *nu* a avut soţie şi copii, *nu* l-au cercetat pasiunea, nefericirea sau revelaţia. Aceasta este însă numai aparenţa, ceea ce se vede, fenomenul. Fondul adânc, numenul, diferă cu totul. Privită în temeiurile şi rosturile ei interioare, viaţa lui Kant apare în adevărata ei lumină: emoţionantă şi profund semnificativă. Este viaţa unui neobosit *călător imaginar*, a unui *ascet laic*, zâmbitor, a unei neîntrecute *călăuze* în lucrările spiritului; în sfârşit a unui clar-văzător, *proiectant al păcii şi viitorului*.

Aceasta reiese limpede dacă înfăţişăm viaţa filozofului în cele *cinci perioade* pe care le-a străbătut realmente şi dacă cercetăm totodată sporul ideal – valori şi virtuţi – pe care le-a prilejuit fiecare etapă. În toate cinci, procedeul kantian este acelaşi: refuză sau evită reacţiile extreme şi atitudinile spectaculoase, dar degradante sau primejdioase şi optează pentru virtuţile centrale şi durabile, pe care le înnobilează. Aşa se face că în prima perioadă – adolescenţa liceală şi tinereţea universitară – lipsesc jocurile şi teribilitatea. Dominante sunt dorinţa şi voinţa curajoasă de a şti – *aude sapere* va rămâne deviza lui supremă – şi influenţa mamei sale, adeptă a pieteismului creştin. O va evoca mai târziu, cu o emoţie rar întâlnită la el. „Nicicând nu îmi voi uita mama, căci ea a fost cea dintâi care a sădit şi a hrănit în mine sămânţa binelui. Mi-a deschis inima spre impresiile dăruite de natură, ea mi-a trezit şi mi-a lărgit ideile, iar învăţăturile ei au avut o necontenită influenţă binefăcătoare asupra mea." Paralel, se bucură de ocrotirea şi ajutorul profesorilor săi, Franz Schultz şi Martin Knutzen. Este cel dintâi în toate clasele, se pătrunde de literatura antică, ajunge să redacteze curent în latină, reţine

până la bătrâneţe pasaje lungi din autorii clasici. Dorinţa de a cunoaşte e însoţită însă de nevoia de independenţă şi de simţul ponderaţiei: refuză cucernicia exagerată şi excesivele obligaţii rituale.

După terminarea universităţii, urmează a doua perioadă: nouă ani este profesor particular (*Hauslehrer*) la câteva familii de seamă şi evită iarăşi extremele. În situaţia delicată de meditator al vlăstarelor nobline, Kant nu încearcă nici sentimente de inferioritate socială şi nici de superioritate intelectuală. Nu este – vorba lui Aristotel – nici servil, nici arogant, ci demn. Se face preţuit şi respectat.

A treia şi a patra perioadă sunt profesorale: prima, ca docent, este modestă, introductivă, a doua, ca profesor şi autor sărbătorit, este plenară, creatoare, prestigioasă. După examenul de *Privatdozent* (1755), timp de zece ani, ţine prelegeri nu numai de filozofie şi morală, ci şi de matematică, ştiinţele naturii, geografie fizică, ba chiar tratează – secolul este enciclopedic – despre fortificaţii şi pirotehnie. Acum se manifestă în formă nouă, facultatea kantiană de conciliere a opoziţiilor: e un călător nemişcat: fără să părăsească o singură dată Königsbergul, cunoştea amănunţit străzile şi monumentele Londrei, cutremurul din Lisabona sau mişcarea astrelor, imaginând naşterea lor dintr-o nebuloasă primordială, rotitoare şi solidificantă (ipoteza Kant-Laplace). În această perioadă, Kant se informează şi informează, adună material, se pregăteşte.

După 1770, când este numit profesor plin, începe a patra perioadă, aceea de căutare şi găsire a lui însuşi. În zece ani de reflexie critică, gânditorul se trezeşte din „somnul dogmatic" al metafizicii tradiţionale, leibniziene, din cauza îndoielilor corozive ale englezului Davis Hume, dar depăşeşte totodată scepticismul acestuia şi în 1781 publică opera sa de căpetenie, *Kritik der reinen Vernunft*. (*Critica raţiunii pure*), sinteză depăşitoare a metafizicii tradiţionale şi a empirismului în expansiune. În fond, Kant propunea soluţia unui litigiu peren între raţiune şi sensibilitate, denumindu-şi concepţia *idealism transcendental*. Kant o extinde în domeniul moralei prin *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica raţiunii practice*, 1788) şi în domeniul estetic prin *Kritik der Urteilskraft* (*Critica puterii de judecare*, 1790). Prestigiul lui Kant creşte continuu: devine rector al universităţii din Königsberg, membru al Academiei de Ştiinţe din Berlin. Cum primeau şi cum trăiau studenţii şi ascultătorii lui Kant gândirea sa filozofică? Aleg mărturia lui Herder. „Am avut norocul să cunosc un filozof care mi-a fost dascăl. În anii săi cei mai înfloritori, manifesta voioşia plină de farmec a

unui adolescent, ce îl va însoţi până la o vârstă înaintată (...) ştia să glumească, având simţul umorului, iar prelegerile sale, pline de învăţăminte, erau cât se poate de atrăgătoare. (...) el te obliga într-un mod plăcut să gândeşti; despotismul era străin de firea sa. Acest om de care îmi aduc aminte cu cea mai mare recunoştinţă şi veneraţie, este Immanuel Kant". Multiplicarea mărturiilor şi apoi a comentariilor autorizate nuanţează şi îmbogăţesc umanismul imaginii kantiene. „Înfăţişarea lui la catedră era calmă, placidă, uneori apatică, totdeauna modestă şi nu arareori timidă" (Borowsky); „vocea îi era slabă, pronunţarea adesea puţin distinctă a cuvintelor şi nu uza niciodată de mijloacele exterioare ale retoricii teatrale, de ton emfatic, atenţia lui fiind îndreptată pedagogic spre a învăţa pe studenţi cum să gândească, să filozofeze" (Kuno Fischer). Poate însă tocmai substanţa fără ostentaţie, *lipsa obsesiei de a plăcea şi a seduce* au determinat entuziasmul şi elogiile de felul celor pe care i le-a adus Zedlitz, fostul lui student şi mai târziu ministrul de Educaţie al Prusiei, care mărturisea „enorma consideraţie pe care o simt faţă de Dvs. şi cunoştinţele Dvs."

Extremismele nu dezarmează însă niciodată; ele revin la atac îndată ce împrejurările par a le fi favorabile. A cincea perioadă a vieţii lui Kant, aceea a retragerii de la catedră şi a bătrâneţii, a fost inaugurată şi în mare parte determinată de condamnarea oficială a ideilor sale despre religie şi de ameninţarea cu sancţiuni dacă nu le reneagă. Această târzie izbucnire de prepotenţă oficială şi atitudinea filozofului – în aparenţă – docilă, merită un scurt comentar. După moartea regelui Frederic al II-lea, care se complăcea în rolul de suveran luminat şi oarecum tolerant, urmează la tron mărginitul şi bigotul Frederic Wilhelm al II-lea, care începe reprimarea oricăror manifestări de gândire liberă în problemele religioase. Considerând că scrierea lui Kant, *Religia înlăuntrul limitelor raţiunii pure* (1793) „denaturează şi înjoseşte unele din învăţăturile Sfintei Scripturi şi Creştinismului", ministrul Wollner, printr-un ordin de cabinet, interzice răspândirea acestor idei şi-l ameninţă pe Kant cu „dispoziţii neplăcute" în cazul în care nu se dezice de ele. În răspunsul său scris, octogenarul gânditor adoptă o atitudine de respingere a premisei („scrierile mele – afirmă el – nu atacă, ci întăresc religia") şi de acceptare, totuşi, a concluziei (se angajează să nu mai supere pe Majestatea Sa şi deci să nu mai scrie despre problemele religioase). Mulţi au văzut în acest „totuşi" o prudentă supunere şi chiar o abdicare de la doctrina sa despre libertatea gândirii şi demnitatea persoanei umane. Categoric, greşit. Kant nu a retractat nimic; dimpotrivă, a contrazis total

acuzația de ireligiozitate adusă de ministru. Renunță numai să scrie despre anumite probleme, iar această renunțare este limitată, circumstanțială, condiționată „ca supus al Majestății Sale". Se subînțelegea deci că cele spuse erau adevărate și că el, Kant, le va relua sub „altă Majestate", ceea ce s-a și întâmplat: regele reacționar a murit în 1798 și imediat, în același an, Kant a putut să publice lucrarea *Streit der Fakultäten (Cearta Facultăților)*, în care susținea că Facultatea de Teologie putea să-și exprime punctul de vedere, referitor la o scriere, dar nu avea dreptul să împiedice tipărirea sau răspândirea ei. Cu subtilitate, în notesul personal (*Gedächtnisszettel*), afirmă că atunci când a renunțat provizoriu să scrie despre religie, nu a păcătuit împotriva adevărului, căci „tot ce spune cineva trebuie să fie adevărat, dar nimeni nu e obligat să spună tot adevărul în public".

Se retrage de la catedră și ultima scriere care poartă aură kantiană, luciditate profundă și viziune a viitorului, se intitulează *Zum ewigen Frieden. Ein philosphischer Entwurft (Despre pacea perpetuă. Un proiect filozofic)*. Antropologia la care lucrează rămâne neterminată, incertă. Puterile fizice și apoi cele intelectuale îl părăsesc treptat, vederea și memoria îi slăbesc, lasă loc unui calm senin. Nu e bolnav, nu are dureri; se stinge și în dimineața zilei de 12 februarie 1804 pronunță, ca în vis, ultimele cuvinte: „*es ist gut*" (e bine).

Omul

Fizic și biologic, Kant era o ființă dezavantajată. Mai degrabă mărunt de statură, firav, cu bustul îngust și umărul drept ușor ridicat; răcea ușor, avea dureri de piept. Compensator – frunte înaltă și ochi albaștri vii, pătrunzători. Cu inteligență inventivă și voință nestrămutată, Kant a „pozitivat" aceste deficiențe vitale. A eliminat din existența sa excesul, risipa, schimbarea și conflictele, a evitat întâlnirile ostile și chiar apropierile vulgar familiare sau incomod afectuoase. Se observa cu atenție și se vindeca înainte de a se îmbolnăvi, folosind, în loc de medicamente, ordinea, metoda și prudența. Descoperise un mod antigripal de a respira, o variantă de autosugestie alungătoare de migrene, o modalitate optimă de a se înveli la culcare, toate practicate inderogabil.

Comportamental, Kant și-a reglementat riguros activitatea pe baza cruțării forțelor vitale și a concentrării întregii sale energii în vederea realizării operei filozofice. Concret și anecdotic, o asemenea comportare poate părea rutină, stereotipie și chiar manie numerică. Acestea erau însă

numai mijloacele discutabile care stârnesc zâmbetul; scopurile însă pe care le serveau, cărora le erau dedicate stârnesc admiraţia: ştiinţa şi moralitatea, „cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine". Ordinea pe care şi-a impus-o Kant era disciplina anahoretului care trebuie să-şi asigure timpul şi liniştea necesare meditaţiei şi rugăciunii. Kant a fost un *ascet laic* cu metodă, perseverenţă şi meticulozitate. Dar nu un ascet mohorât, ci amabil. Chiar cordialitatea era ordonată riguros, a priori. Se plimba trei ore, pe acelaşi traseu, la aceeaşi oră, încât vecinii îşi potriveau ceasul după ieşirea profesorului. O singură excepţie: izbucnirea Revoluţiei franceze îl face să se abată din drumul astral, mergând spre poarta de vest pentru a avea ştiri despre uluitorul eveniment. Altfel, orice excepţie de la ordinea stabilită îl încremenea. În cursul prelegerilor universitare îşi fixa privirile asupra unui anumit auditor şi când acestuia i-a lipsit un nasture la haină, Kant s-a neliniştit, s-a pierdut cu firea şi a întrerupt lecţia.

Moral, era principial, sistematic, dar severitatea lui nu era rigidă, ci iscusită prin limitare şi agreabilă prin (rarele) momente de umor. În *Critica puterii de judecată* reproduce răspunsul indianului care, uimit de şuvoiul de spumă al unei sticle de bere, exclamă: Cum poate încăpea într-o sticlă atât de mică un râu atât de mare? Tot în această scriere, referitor la o călătorie pe mare, Kant spune că, în timpul unei furtuni, unui călător, de frică, i-a albit... peruca.

În mulţumirile lui Kant – emoţii şi voluptăţi nu a avut niciodată – domina distanţa. Era mulţumit şi făcea bine *din depărtare*. Sta de vorbă bucuros cu doamnele, dar nu le lua în căsătorie. Avea trei prieteni pe care îi stima, dar nu îi îmbrăţişa niciodată. Pe sora lui, rămasă în condiţia umilă de a servi, o ajuta constant cu bani destui, dar trimişi prin poştă. Nu avea simţul averii şi se ferea ca de foc să fie dator, adică dependent de cineva.

Nu avea nevoie de fericire simţită direct şi total, iar satisfacţia supremă, îndeplinirea datoriei, era raţională, mijlocită. Admiraţia şi veneraţia erau motivate, argumentate.

Intelectul şi emoţiile. La Kant, aceste două principale componente sufleteşti se aflau în curioase raporturi. Preeminenţa primului element nu împiedica asocierea cu forma sublimată a celui de-al doilea. Avea o minte bogată în cunoştinţe, dar neafectată de enciclopedism răvăşit. Vocaţia lui intelectuală era critică, integratoare, la ultim nivel: al sensibilităţii cu intelectul, al virtuţii cu fericirea. Din religie respingea miracolele şi ritualul, în viaţa emotivă practica prudenţa şi îşi păstra devoţiunea pentru înţelepciune,

pentru gândirea raţională. Elogiind perfecţiunea „de gheaţă" a personalităţii kantiene, Maiorescu simţea că ea era lipsită de posibilitatea iubirii pasionale, a dăruirii calde, a sensibilităţii la poezie şi muzică.

Opera

Critica raţiunii pure, Prolegomene la orice metafizică, Critica raţiunii practice, Metafizica moravurilor, Principiile fundamentale ale doctrinei dreptului, Critica puterii de judecată, Religia înlăuntrul hotarelor raţiunii, Despre pacea perpetuă.

Epistemologia. Conceptul central al concepţiei kantiene: spontaneitatea creatoare a gândirii. Cunoaşterea începe cu experienţa, dar nu izvorăşte în întregime din experienţă. E sinteza a două componente: materia sensibilă, a posteriori, contingentă şi formele ordonatoare ale gândirii, necesare, a priori. Formele a priori ale sensibilităţii (spaţiul şi timpul), ale intelectului (categoriile, de ex. cauzalitatea) şi ale raţiunii (ideile totalizatoare de Dumnezeu, cosmos şi suflet). Perspectiva kantiană: nu e o gândire despre obiecte, ci despre modul de a cunoaşte obiectele. Nu *ce*, ci *cum* cunoaştem, nu metafizică, ci epistemologie. Critica înseamnă a căuta temeiurile logice ale valabilităţii cunoştinţei, temeiul, nu cauza psihologică. *Nu gânditorul, ci gândirea.* Deosebirea dintre judecăţi *sintetice* (empirice, a posteriori, progresive dar contingente) şi *analitice* (raţionale, a priori, necesar dar tautologice). Soluţia kantiană: Spiritul creează formele de organizare ale cunoaşterii lumii externe şi interne, cunoaştem prin şi datorită acestor forme. Legarea în unităţi inteligibile se datorează intelectului. Forma nu poate crea singură materia. Formula sintezei şi echilibrului kantian: „Intuiţia fără intelect este oarbă, intelectul fără intuiţii este gol."

Morala. În sine, raţiunea este una singură (coerentă, ordine fără contradicţii), dar în întrebuinţarea ei e dublă: teoretică – ce cunoaştem, lumea cauzalităţii naturale – şi practică – ce trebuie să facem, lumea voinţei şi a legii morale. Ca şi ştiinţa, legea morală este un fapt indiscutabil. Ea introduce alt principiu de organizare: libertatea, condiţie a datoriei. *Du zollst denn du Kannst.* Poţi să-ţi îndeplineşti datoria pentru că trebuie să o îndeplineşti. Libertatea nu înseamnă lipsă de determinare, ci determinare prin raţiune. Trecând peste mobilurile personale, empirice (interese, plăcere), trebuie să lucrezi potrivit unei maxime generale obiective, valabile pentru orice fiinţă raţională. Formula kantiană a imperativului categoric „lucrează în aşa fel încât maxima acţiunii tale să poată deveni principiu de legislaţie

universală". În altă formă, se adaugă criteriul valorii persoanei raţionale: lucrează în aşa fel să tratezi persoana umană ca un scop şi niciodată ca un mijloc. Libertatea şi valoarea persoanei vor trece ca noţiuni fundamentale şi în teoria dreptului. Ce este răul în morala kantiană? Dezacordul şi răsturnarea raportului ideal dintre sensibilitate şi raţiune, atunci când voinţa cedează ademenirilor „patologice", impulsurilor, poftelor.

Dreptul. În filozofia kantiană a dreptului coexistă concepţii tradiţionale, învechite şi concepte desuete cu idei şi proiecte înnoitoare, lucide, deschise spre viitor. În genere, el priveşte dreptul prin prisma a două atribute: *exterioritatea* şi *posibilitatea constrângerii*, a „legării" obligatorii (*Verbindlichkeit*). De tip „întârziat" sunt întemeierea proprietăţii pe dreptul primului ocupant şi al pedepsei pe ideea de ispăşire şi răzbunare (ochi pentru ochi, dinte pentru dinte). În dreptul domestic (soţi, copii, servitori), fiecare, după Kant, este şi subiect şi obiect de proprietate. Vederile lui despre revoluţie par contradictorii, Kant şovăind între respectul autorităţii şi simpatia pentru o revoluţie liberară, proclamatoare a drepturilor omului, cum era Revoluţia franceză în prima fază. Respectul lui prudent faţă de stat se exprimă în condamnarea teoretică a revoluţiei în care supuşii vor să fie suveranii suveranului şi în care, chiar în caz de excese tiranice sau legi nedrepte, „supuşii", în fond cetăţenii, nu au decât dreptul de a protesta în scris („libertatea peniţei"). Şi totuşi, dincolo de aceste păreri, Kant a descoperit componenta ideală a revoluţiei – superioritatea axiologică – şi a aplicat-o cu ingeniozitate la prima fază a Revoluţiei franceze, iar în faţa altei componente, violenţa (teroarea întoarsă asupra ei înseşi), a simţit repulsie şi a condamnat-o cu argumente îndreptăţite (camuflaj juridic).

În privinţa păcii, puterea lui Kant de viziune şi previziune este extraordinară. Prevede concepte şi le formulează mai valabile acum decât atunci, precum: „cine ordonă trebuie să aibă şi puterea de a apăra pe cel care se conformează ordinului" (exemplu actual: despăgubirea neonorată pentru pierderile rezultate din blocarea Serbiei); interzicerea de a folosi în război mijloace (infame) care ar face imposibile pacea şi transformarea inamicului în prieten sau interzicerea de a vinde sau dona un stat (exemplu din 1944: cedarea României 90% în sfera sovietică). Vede mai ales devenirea viitoare a lumii: faza *asociativă* (organizaţie internaţională de state libere şi independente, corespunzător Societăţii Naţiunilor şi ONU), faza *federativă* în care Statele se integrează treptat economic, politic şi cultural în mari organizaţii continentale sau intercontinentale de tipul NATO şi în sfârşit

statul cosmopolit, unic care rămâne în ceaţa viitorului, dar care, în zilele noastre, se anunţă prin ceea ce putem numi „ministere mondiale": FAO, OMS, UNESCO.

Texte şi comentarii

1. *Kant despre drept*

În *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Metaphysik der Sitten), (Metafizica moravurilor, I), Principiile fundamentale ale doctrinei dreptului)*

Diferenţiere faţă de morală

Şi dreptul şi moral sunt răspunsuri normative la întrebarea ce trebuie să facem? Situaţiile sunt însă diferite: morala se referă la omul izolat, în sine, la obligaţiile lui interioare faţă de el însuşi; dreptul apare o dată cu celălalt, cu relaţiile între oameni. Morala este individuală, subiectivă, dreptul este social, obiectiv, adică intersubiectiv. Azi chiar, Giorgio Del Vecchio defineşte dreptul ca ordonarea relaţiilor inter-subiective. Robinson nu cunoaşte dreptul. Faţă de legea datoriei (imperativului categoric), virtutea morală constă în conformitatea interioară (a te conforma legii din convingerea că ea este bună şi necesară raţional), în timp ce dreptul înseamnă şi pretinde numai conformitate exterioară, empirică, din teamă sau din dorinţa de folos.

Având ca obiect acţiunile exterioare, Dreptul asigură îndeplinirea normelor şi deciziilor lui prin constrângere. Un drept lăsat la bunul plac, *si voluerim*, nu ajunge să fie drept, rămâne un *pium desiderium*, o doleanţă pioasă. Invers, binele (moral) cu sila nu mai este bine.

Observaţii. Privit în realizarea lui efectivă, ca drept pozitiv, juridicul ia în consideraţie şi intenţia (omor prin imprudenţă) se judecă însă din punctul de vedere al exteriorizarii (delictul de gândire nu se pedepseşte). Pe de altă parte, sancţiunea poate consta în blam, excludere, *interdictio ignis et aquae* etc., care nu înseamnă constrângere materială, ci socială, iar juridic există „sancţiuni premiale" (gradaţia de merit şi altele quasi morale, ca decoraţiile, premiile).

Rădăcina comună

Este *libertatea*, condiţie şi motor al faptei morale, al virtuţii. Morala determină obligaţiile necesare, raţionale ale omului, iar dreptul *împiedică*

piedicile empirice ivite în calea ei. Înlătură obstacole, restabileşte ordinea, restituie sau compensează. De aceea, Kant defineşte dreptul prin coexistenţa armonică a libertăţilor. „Dreptul este ansamblul condiţiilor sub care libertatea ta (*Willkür*) se acordă cu libertatea celorlalţi, după o lege generală." Ca şi morala, dreptul asigură acordul (supunerea) persoanei empirice săvârşitoare cu aceea a persoanei raţionale, ordonatoare.

Trei forme ale dreptului

După Kant, există: a) un drept *strict* (legi, contracte, dispoziţii) care asigură părţi egale (profitul unei societăţi comerciale); b) un drept *de echitate* (o primă de merit); c) un drept *de necesitate* (furtul din foame, legitima apărare).

Diviziunile dreptului

1. *Dreptul privat*

Drepturile reale – de la persoană la lucruri. *Proprietatea.* După Kant, dublă componenţă: posesiunea, luarea în stăpânire, dreptul primului ocupant, plus recunoaşterea socială, apărare juridică.

Evoluţie: de la bunuri imobile (pământ, case) la titluri şi bani, simboluri. Bogăţia se *abstractizează.* Sursa trece de la violenţă la muncă şi în prezent, la creaţie (brevet, invenţie, copyright). Léon Duguit: funcţie socială. Toffler (informaţia şi inteligenţa, surse de bogăţie şi putere).

Drepturile personale. Atunci afectate de amintirea servituţilor; azi, în expansiune, absorb pe cele reale; proprietatea este obligaţia pasivă generală de a o observa şi respecta.

Drepturile personal-reale „dreptul conjugal, domestic, părintesc." Drepturile sunt reciproce, dar posesiunea nu este egală. Dreptul domestic şi servitorii nu mai sunt permanenţi. Reparatorii pun ceasul şi plăteşti conversaţia, nu reparaţia.

Dreptul public – afectat de respectul autorităţii şi ierarhiei. Psihologic: plăcerea de a avea un inferior căruia să-i comanzi şi un superior care să-ţi comande. Invers spaniolii: superioritatea morală a celui socialmente inferior. De asemenea, excesele revoluţionare – zeiţa Raţiune încoronată şi adorată.

Triada kantiană: *Staatsrecht, Vörkerrecht, Weltburgerrecht* (drept statal, drept internaţional şi drept cosmopolit).

2. *Kant despre instituţiile juridice*

Kant vede în proprietate, mai ales, faptul posesiunii şi dreptul de a constrânge pe ceilalţi să o respecte. O întemeiază pe forţă: pe dreptul primului ocupant şi pe monopol, pe îndepărtarea celorlalţi de la beneficiile proprietăţii.

Evoluţia s-a operat în sens invers: s-a *spiritualizat* şi *altruizat*. Fundamentul a fost găsit în muncă, în atributele personalităţii umane (creativitate). Tinde spre brevet, *se intelectualizează*. Tinde de asemenea să cuprindă şi pe ceilalţi în beneficii şi binefacerile ei: *a face pe ceilalţi să aibă*, fundaţiile, ctitoriile. Duguit: funcţie socială. *Monopolul* se limitează şi apoi dispare: toate *capodoperele umanităţii* sunt de domeniul public. Se *eticizează* (abuzul de drept, îmbogăţirea fără cauză), se „*altruizează*" (fundaţiile, bursele, mecenatul legiferat).

Căsătoria este, la Kant, un amestec de *autoritate romană* (*pater familias*-stăpânul soţiei şi copiilor) şi *emancipare iluministă* (reciprocitate în posedarea soţului). Prima este astăzi desuetă, cea de a doua s-a diferenţiat şi transformat în *complementaritate*. Argumentul cel mai solid al emancipării femeilor este refuzul de a fi *obiecte* (chiar scumpe, de lux şi podoabă). Actualmente se trece dincolo de complementaritate spre egalizare de responsabilităţi şi sarcini dure. De la mode şi literatură, femeile vor să treacă la politică, preoţie şi astronavigaţie. Problema nu este însă imitarea celuilalt sex, ci contopirea amândurora într-o *sinteză superioară* (a frumuseţii cu inteligenţa, a farmecului şi fanteziei cu constanţa şi curajul). Aplicarea reciprocităţii kantiene a dus la criterii contestabile (el, stăpân în afară, ea regina căminului; el hotărăşte în probleme mari, ea în cele mici) etc. Schimbările în domeniul matrimonial înseamnă, oare, declinul familiei şi dizolvarea căsătoriei? Nu, sensul lor este reducerea la esenţial (soţi şi copii) şi emanciparea controlată a copiilor (stimă în loc de supunere şi decizie inteligentă a minorului în loc de dictat absurd al maturului). Acceptarea şi valorificarea schimbărilor produse de progresul tehnic: diviziunea muncii, profesionalizarea femeii, noi tentaţii şi primejdii: drogurile, televiziunea, delincvenţa.

Pedeapsa este concepută în sens arhaic-absolutist, cu doza inerentă de exagerare şi cruzime. Fundamentul dreptului teribil de a pedepsi stă, după Kant, în *ispăşirea materială* a răului produs de crimă, în legea talionului (ochi pentru ochi, dinte pentru dinte), înrudită cu magica spălare prin sânge. Obiecţii: nici o pedeapsă nu poate anula efectele delictului, ci, cel mult, le

poate compensa. Problema pedepsei este de a găsi formele cele mai potrivite, eficiente şi umane, pentru această compensaţie. Este o problemă de *terapeutică* şi *inginerie socială*, nu una mistică de păcat, blestem şi osândă. Greutatea constă în asigurarea mijloacelor practice pentru atingerea dublului scop al pedepsei: a) restabilirea sentimentului de ordine şi solidaritate socială şi b) împiedicarea repetării şi extinderii delictului. Oscilaţia este între două atitudini care sporesc delincvenţa: *permisibilitatea* (totul e permis) şi *represiunea totală* şi uneori preventivă. De remarcat paradoxul contrastului dintre diminuarea până la dispariţie a pedepsei în dreptul intern (liberalizarea consumului de droguri – căsătoria între homosexuali) şi proliferarea pedepselor corespunzătoare apariţiei de noi şi tot mai grave crime în dreptul internaţional (crime de război, purificarea etnică, discriminarea rasială).

Sofismul maximei Fiat lustitia, pereat mundus. Se pun în contradicţie două noţiuni concordante: justiţia şi viaţa. Prima înlătură piedicile din calea celei de a doua. Nu justiţia ameninţă şi distruge viaţa, ci injustiţia. Problema ca, în practică, *costul* justiţiei să fie cât mai redus, se rezolvă tehnic, nu moral.

Revoluţia. Fenomenul revoluţiei era diferit fenomenologic de cel de azi şi era privit axiologic, altfel decât acum. În timpul lui Kant în revoluţiile (engleză-Cromwell, franceză Robespierre) predominau ruptura şi violenţa, vărsările de sânge, pe de altă parte, în aprecierea lor, se vădea o tradiţională reverenţă faţă de autoritate (suveranul răsturnat sau ameninţat) şi o teamă ca remediul revoluţionar să nu fie mai rău decât boala autorităţii, în timp ce azi simpatiile merg, uneori necontrolat, spre revoluţie (de aici *multiplicarea lor* – revoluţie tehnică, sexuală, informaţională etc.) şi *diminuarea elementului distructiv* (revoluţii de catifea). Faţă de Revoluţia franceză, atitudinea lui Kant pare contradictorie: în însemnări o aprobă ca un pas spre libertatea popoarelor şi spre legalitatea republicană, în timp ce în *Principiile metafizice ale doctrinei dreptului* condamnă categoric dreptul la revoluţie, căci poporul nu poate pretinde să fie suveranul suveranului şi nici să-şi facă singur dreptate – *nemo judex in causa sua* –, iar executarea regelui Louis XVI o califică drept crimă oribilă, camuflată în formele unui fals proces (cetăţeanul Capet nu putea răspunde pentru faptele regelui Louis XVI).

În fapt s-au succedat *două* regimuri republicane: cel *constituţional* pe care Kant îl admite şi justifică prin aprobarea tacită dată de rege, atunci când convoacă *Les Etats généraux*, şi cel *terorist* (dictatura iacobină, ghilotinarea adversarilor şi chiar a prietenilor). Chiar în această fază, când revoluţia îşi încalcă propriile ei legi şi principii, Kant explică şi chiar *justifică*

psihologic, dacă nu juridic, *violenţa populară* prin teama de invazie armată a puterilor ostile Franţei şi prin ameninţarea de revenire a regimului aristocratic-monarhic, cu răzbunările sângeroase inevitabile. Deci justificare prin autoapărare şi apărarea patriei (*Salus reipublicae*). Simpatia lui Kant pentru Revoluţia franceză dovedeşte că gânditorul german a pus în primul plan superioritatea valorică a motivaţiei revoluţionare. Faptele revoluţionare cele mai flagrante (ieşirea în stradă, trecerea armatei de partea revoluţionarilor) sunt adevărate *judecăţi de valoare* asupra legitimităţii revoluţiei. Elementele care *acoperă* sau *deturnează* rolul decisiv al idealului sunt *starea de mulţime* (emotivizare, alunecare spre extrem, nevoia de fapte, de acţiune concretă) şi tendinţa de *a prelungi starea protestatară* şi *violenţa* (a doua revoluţie, trădarea revoluţiei) care întârzie necesara *juridicizare* cât mai rapidă a revoluţiei. Procese postrevoluţionare inevitabile: consumarea (autodevorarea) liderilor din prima gardă (leniniştii lichidaţi de Stalin), *sacralizarea* (idolatrizarea) *şefului suprem şi mitificarea idealului* (o nouă mistică şi o nouă teologie). Procese negative după desfiinţarea dictaturii totalitare: *idolatrizarea „schimbării"* şi *absolutizarea diferenţelor democratice.*

Influenţa lui Kant asupra filozofiei juridice

1. I se datorează *mutaţia raţională* a filozofiei juridice, trecerea de la dreptul natural, metafizic postulat, la dreptul raţional, conceput ca un criteriu de apreciere a drepturilor pozitive. A trasat metodologia mersului spre idealul oricărui drept pozitiv. Concepţia lui se încadrează în mişcarea gândirii *de la substanţă la relaţie*. Prevalează, în moştenirea kantiană, nu sistemul, ci metoda. Aplicaţii: doctrinele lui Stammler despre un drept natural cu conţinut variabil şi Djuvara despre criteriul constant al justului aplicat sistemelor juridice schimbătoare.

2. Asigură *autonomia (demnitatea) moralei şi dreptului*. În trecut, faţă de absolutismul teologic sau monarhic; în prezent, *faţă* de idolatrizarea unui concept empiric, a unui *fapt impactant: rase* sau lupta de *clasă*. Umanul nu mai depinde de altar sau buzdugan, de culoarea pielii sau de transpiraţie în muncă.

3. *Cristalizarea formelor de universalitate*. Kant prevăzuse şi preconizase pacea perpetuă ca rezultat al evoluţiei trifazice a Statelor (asociere, federalizare, mondializare). Ce există astăzi din acest proces de globalizare? *Sentimentul de apartenenţă la organizarea lumii* (chiar când eşti, momentan,

respins de ea) şi – în aşteptarea statului mondial – organizarea unor *ministere mondiale*: al culturii (UNESCO), al sănătăţii (OMS).

4. Formularea idealului suprem al omenirii, deci şi al dreptului: *sporirea şi rodirea umanităţii din om.*

5. Omul *depozitar* al umanităţii, *apărător* al demnităţii lui şi a celorlalţi. A păstra tezaurul cultural al omenirii şi a-l spori prin creaţie individuală şi naţională. Kant asigură libertăţii şi păcii statutul de idei. Acordă istoriei *dimensiunea speranţei.*

6. *La început a fost binele, moralitatea, ideea.* Kant vorbeşte de „dispoziţia morală în specia umană", dar e conştient şi de obstacolele empirice, de „insociabila socialitate umană".

Kant şi actualitatea

Situaţia actuală – *trecerea* de la echilibrul terorii din epoca războiului cald şi rece la un nou umanism – *democratic mondială* – este diferită şi mai complexă decât *opoziţia regalitate-revoluţie* din vremea iluminismului.

Totuşi, pe o hartă diferită, *busola rămâne valabilă.* Care sunt *atributele durabile* ale kantianismului?

1. *Coerenţa raţională.* Adevărul este sistematizarea cunoştinţelor (Titu Maiorescu: „legarea"). Lucrăm cu ansambluri funcţionale şi cu interdependenţe.
2. *Deschidere spre universalitate*, spre „statul mondial". Binele este voinţa al cărei principiu şi scop sunt generalizabile fără contradicţie. Calitatea de *Weltbürger*, pe vremea lui Kant o aspiraţie abstractă, devine acum o *determinantă concretă*, obiect de proclamaţie, codificare, reglementare internaţională.
3. *Eticizarea* – Acţiunea de *justificare* devine necesară chiar în caz de rupere a legalităţii (revoluţie, război). Legitimitatea nu mai derivă din voinţa divină şi nici măcar din cea populară, ci din cea *morală* a superiorităţii valorice. Fundamentarea constă într-o sinteză de *iubire creştină* şi *virtute raţională*, de fericire demnă, meritată, creatoare. Text kantian: „Morala nu ne învaţă cum să fim fericiţi, ci cum să devenim vrednici de fericire."

5. TIPUL HEGELIAN

Trăsături caracteristice

1. Temeiul şi substanţa lumii e ideea. În raport cu idealismul critic kantian, gândirea lui Hegel face un pas mai departe, faţă de idealism şi unul înapoi, faţă de criticism.

Limitele kantiene în creativitatea subiectului cunoscător (materia empirică pe care formele raţionale a priori le ordonează, dar nu le creează şi lucrul în sine – *Das Ding an sich* – numenul incognoscibil) sunt depăşite de Hegel. Pentru el, lumea, în totalitatea ei, este creaţia spiritului care se desfăşoară ascendent, străbătând trei faze: subiectivă, obiectivă şi absolută. Raţiunea devine omnipotentă şi omniprezentă. Tot ce există rezultă din desfăşurarea Ideii în curs de autorealizare, de autoconştientizare. Realul este tot gândire raţională în prima ei formă, exteriorizată. De aici caracterul autoritar, imperativ, exclusivist al idealismului hegelian: ceea ce este raţional este real şi invers. Şi dacă, totuşi, experienţa, faptele, nu se conformează raţiunii? „Cu atât ai rău pentru fapte", răspunde Hegel, sigur pe idealismul lui absolut.

2. Desfăşurarea dialectică a Ideii. Atât ontologia cât şi epistemologia hegeliene stau sub semnul desfăşurării în triade. În ordine existenţială, fiinţei i se opune nefiinţa şi prin negarea negaţiei, ambele sunt incluse şi depăşite (*aufgehoben*, ridicate) prin devenire. În ordinea cunoaşterii, gândirea marchează un ritm trinar corespunzător: teza, antiteza şi sinteza, superioară ambelor momente precedente. Adevărul se obţine prin totalizarea postúrilor şi momentelor: *nur das Genze ist wahr* (numai întregul e adevărat).

3. Pentru drept şi filozofia dreptului, identificarea dintre real şi raţional generează îndoieli şi dificultăţi, constituind un pas înapoi spre Hobbes, susţinătorul puterii (monarhice) absolute, dacă nu spre Machiavelli, avocatul puterii (princiare) imorale, cu condiţia ca uzurpatorul să reuşească şi înşelătorul să convingă. Din orice parte am privi-o, identificarea este primejdioasă. Dacă orice real este raţional, atunci conflictul, delictul, crima – foarte

reale – sunt îndreptăţite, iar tiranul – mai real decât oricare alt emiţător de norme – are dreptate şi trebuie ascultat.

Totuşi, când nu vorbeşte în principiu, ci *la obiect*, în voluminosul său tratat de filozofia dreptului intitulat *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (1821) Hegel nu săvârşeşte aceste confuzii şi deosebeşte ce este (*Sein*) de ce trebuie să fie (*Sellen*); arată clar că delictul este un fapt negativ (violarea ordinii juridice) şi pedeapsa un fapt pozitiv în sensul că neagă negaţia. Hegel reia chiar in terminis ce afirmase Kant: crima e o piedică (*Hindernis*) în calea realizării dreptului, iar pedeapsa este împiedicarea piedicii (*Hinderung der Hindernisse*).

Dreptul şi Statul în gândirea hegeliană

În drumul ei spre afirmare şi desăvârşire, adică spre libertatea conştientă de sine şi atotcreatoare a Ideii, devenirea lumii străbate trei trepte ascendente pe care Hegel le denumeşte momente sau faze: faza spiritului *subiectiv* – cel care se desprinde de materie şi se recunoaşte în limitele reprezentărilor individuale; faza spiritului *obiectiv* care descoperă alteritatea – semenii, viaţa colectivă – întrupându-se într-o serie de instituţii sociale şi în sfârşit faza spiritului *absolut*, sinteză a celor două precedente în care Raţiunea se recunoaşte şi se realizează plenar în forma artei, religiei şi filozofiei.

În cadrul acestei măreţe şi oarecum vagi concepţii, dreptul ocupă un loc central, pe treapta a doua, ca modalitate a spiritului obiectiv, în mersul lui spre libertatea conştientă şi creatoare a Ideii. „Ceea ce înţelegea Hegel prin spirit obiectiv se poate desemna ca fiind raţiunea în viaţa omenirii ca specie umană" (Windelband), adică întregul domeniu denumit astăzi sociologie. Pe acest plan, desfăşurarea fenomenului juridic se efectuează tot prin triadă dialectică. Spiritul obiectiv se realizează în viaţa colectivă în forme succesive: cea dintâi, aceea a dreptului abstract sau „natural" (în sensul de aproape de datele firii umane), stabileşte condiţiile exterioare necesare vieţii în comun a oamenilor. Ele au fost: dreptul de a poseda (proprietatea), dreptul de a contracta şi dreptul de a pedepsi. Hegel vede în ele nu atât nevoi naturale, cât necesităţi logice. În ele, insul se simte persoană, dar o persoană care se manifestă în unicitatea, nu în universalitatea ei. Ca persoană, omul nu este cu adevărat liber decât însuşindu-şi un lucru din lumea exterioară (de aici proprietatea), iar ca proprietar poate să păstreze sau să transfere celorlalţi lucrul său (de aici contractul) ca al doilea moment al dreptului abstract. În sfârşit, dacă altcineva invadează sfera libertăţii

altuia, violându-i drepturile de proprietar sau contractant, atunci al treilea moment al fenomenului dreptului şi anume frauda sau delictul, cu pedeapsa corespunzătoare care nu este, cum am văzut, decât negaţia negaţiei.

Toate aceste momente alcătuiesc faza legalităţii exterioare, urmată în dezvoltarea spiritului obiectiv de faza moralităţii, care asigură condiţiile interioare ale libertăţii. Ea constă în subordonarea voinţei individuale la necesităţile generale ale semenilor. Spre deosebire de Kant care fundamenta această subordonare prin ideea de datorie, de imperativ categoric, Hegel o face în numele conştiinţei sociale, singura care, după el, poate să justifice constrângerea. Aceasta, în terminologia lui, este acţiunea prin care Spiritul obiectiv sileşte Spiritul subiectiv să i se supună. Subordonarea e uşurată de reprezentările colective, de opinia publică, de ceea ce sociologii de azi (G. Gurvitch) numesc nuclee sociale valorizante.

Ultimul grad al dialecticii spiritului obiectiv este reprezentat de ceea ce Hegel numeşte *Sittlichkeit* – eticitate. În ea se unifică activ şi concret voinţa subiectivă şi existenţa morală, se realizează sinteza legalităţii cu moralitatea. Raţionalitatea speciei umane se manifestă acum dinlăuntru în instituţii ca *familia* cu tot complexul de obligaţii, sentimente şi idei pe care le implică căsătoria, filiaţia, moştenirea. A doua formă de manifestare a eticităţii o constituie *societatea civilă*. Datorită ei, indivizii se integrează, ca persoane, în ansambluri cu tendinţă universală: structuri economice, sisteme juridice, corporaţii şi instituţii, care deservesc binele public. Ultima şi cea mai înaltă instituţie a Spiritului obiectiv este *Statul*, sinteză a familiei şi societăţii civile, căruia Hegel îi dedică un adevărat *cult* ce merită să fie examinat mai de aproape. Adversarii hegelianismului insistă asupra faptului că gânditorul considera Statul drept o supremă împlinire a omului, drept o autoritate şi o putere deasupra cărora nu poate exista nici o forţă, materială sau morală, că vedea în Stat garantul şi făuritorul perfecţiunii raţionale. Pe scurt, Statul ar fi echivalentul lumesc al divinităţii, „*un Dumnezeu real*", cu expresia lui Hegel. Cu atât mai greu de admis apărea „saltul" prin care filozoful identifica această formă ideală, supremă formă de vieţuire împreună a oamenilor, cu faptul istoric concret al monarhiei prusace, milităroase, dominatoare şi anexioniste. Logic, era o greşeală de gândire – paralogismul *pars pro toto* – politic era o pretenţie la supremaţie şovină, *Preussen, Preussen über alles*. O astfel de teorie autoritar-absolutistă a Statului deschidea drum, în plan intern, tiraniei pe care Hegel o condamnase în tinereţe, şi în plan extern, agresivităţii războinice pe care o aproba acum, spre bătrâneţe.

Mai remarcau criticii ostili că teoria hegeliană dărâmă toţi stâlpii construcţiei moderne, liberale a Statului: contractul social, voinţa generală, acceptarea socială, drepturile omului, libertatea de gândire şi de expresie. Mai îngăduitori sau mai obiectivi, comentatori ca P. P. Negulescu situează pe Hegel „la egală distanţă de democratismul radical al Revoluţiei franceze, care înspăimântase lumea politică europeană la sfârşitul secolului al XVIII-lea, şi de absolutismul monarhic către care se orienta ea, la începutul veacului al XIX-lea, printr-o reacţiune ce părea firească, dar nu putea să nu îngrijoreze spiritele mai cumpănite". (*Istoria filozofiei moderne*, p. 497) După profesorul român, Hegel a fost un *centrist* care critica, la stânga, pe Rousseau, pentru a fi confundat voinţa „generală", entitate valabilă în mod permanent, pentru toţi, cu „voinţa comună", trecătoare, rezultat al compromisului între interese particulare, porniri efective şi greşeli de judecată. Totodată şi mai categoric, Hegel respingea, la dreapta, poziţiile ultra-reacţionare ale elveţianului Ludwig von Haller, care susţinea cu întârziere că absolutismul monarhic era sacru, voit de Dumnezeu şi ca atare supunerea faţă de guvernanţi trebuie să fie absolută. După Hegel, drepturile omului şi ale cetăţeanului sunt compatibile cu regimul monarhic, cu condiţia ca acesta să fie constituţional, adică să fie reglementat de un pact fundamental care să reflecteze „spiritul poporului" (*Volksgeist*). Dusă mai departe problema, şi transpusă în plan internaţional, se vădeşte că Hegel simplifică dezinvolt discuţia şi îşi contrazice propria teză despre primatul întregului faţă de părţi. Într-adevăr, în perspectivă internaţională, nu există un singur Stat, ci mai multe. Atunci, care este treapta superioară, sinteza, noul întreg care să depăşească actuala multiplicitate? Hegel afirmă numai că diferitele spirite populare tind să se contopească într-un vag, fantomatic „Spirit al lumii" (*Weltgeist*), istoria nefiind decât mersul necesar şi raţional spre scopul suprem al omenirii: „progresul în conştiinţa omenirii". Aşadar, Hegel susţine concomitent şi contradictoriu supremaţia ideală a totului (Spiritul lumii) şi supremaţia reală a puterii părţii (Statul monarhic). Istoricii de seamă ai filozofiei dreptului, ca Guido Tasso, se arată impresionaţi de proporţiile construcţiei hegeliene şi de nobleţea scopului ei ultim. „Este cea mai grandioasă filozofie a dreptului concepută vreodată. (...) e vorba de o adevărată filozofie a dreptului, de o reconstruire raţională a procesului potrivit căruia dreptul se naşte şi se dezvoltă, care a modificat profund conceptul însuşi al acestei filozofii, transformând-o din investigarea

fundamentului validităţii justiţiei, în examinarea principiului constitutiv al dreptului (*Historia de la filozofia del derecho*, vol. III, p. 82).

Dificultăţile politico-juridice ale absolutului hegelian

Teoretic, lucrurile stau destul de bine pentru absolutul hegelian. Sinteză supremă de particular şi universal, totalitate concretă, entitate perfectă, în sine şi atotputernică în întrupările ei, absolutul hegelian se mai aşeza pe linia şi mai beneficia de prestigiul unor concepte tradiţionale culminante, de la paradigma platoniciană la totalizările raţionale kantiene.

Practic însă, coborând în istorie, absolutul hegelian se manifestă prin întrupări politice surprinzătoare, contradictorii şi duce, totuşi, la consecinţe juridice eterogene, dar în definitiv pozitive.

Privit prin prisma adeziunilor entuziaste ale filozofului la Revoluţia franceză, la victoriile împăratului Napoleon, chiar atunci când acesta la Iena, înfrânge propria patrie a filozofului, Germania, şi în sfârşit, la regalitatea prusacă autoritară şi expansionistă, absolutul hegelian vădeşte inconsecvenţă şi atracţie spre excesiv şi dominant. În tinereţe, ca student, când se însufleţeşte de Revoluţia franceză, „o magnifică aurora", şi sădeşte un pom în cinstea ei, Hegel îşi cobora absolutul într-o libertate exaltată până la extremul teroarei; apoi, când vede pe Napoleon, după victoria de la Iena, şi îl hiperbolizează spunând că a văzut însăşi „istoria universală călare", coboară absolutul în ideea de ordine imperială, de sus în jos; în sfârşit când, la maturitate, consideră că monarhia constituţională din Prusia constituie ultima şi cea mai desăvârşită formă a devenirii politice, coboară absolutul în ideea de stabilire şi securitate. În mod curios, acestor excesive şi schimbătoare adeziuni politice, le corespund consecinţe juridice benefice şi durabile: declaraţia drepturilor omului din timpul Revoluţiei franceze, codul civil Napoleon şi reglementările prusace, mai târziu germane, de tip administrativ-militar.

Reversibilitate şi eroizare greşită

Considerat drept „filozof de stat" şi sprijinit puternic de autorităţile prusace (ministrul Altenstein asista la prelegerile lui când „oficia" logica şi metafizica la Universitatea din Berlin) Hegel a exercitat un fel de sacerdoţiu ideatic, timp de circa două decenii, după care caracterul abstract şi dificil al speculaţiilor sale a trezit multiple şi violente critici. Identificarea sistematică

a contrariilor, „trecerea" de la material la spiritual, de la real la raţional, de la exterior la interior, de la particular la universal, a făcut să se întoarcă asupra lui critica, pe care el însuşi i-o adresase lui Schelling: „gândirea lui generează o noapte în care toate vacile sunt negre". Mai exact, în care albul şi negrul sunt uşor reversibile. Astfel, pentru a rămâne în domeniul filozofiei dreptului, Hegel afirmă cu egală convingere că Statul trebuie să aibă puteri absolute şi să folosească aceste puteri pentru binele şi fericirea guvernanţilor. Să fie deci stăpân şi slujitor al poporului în acelaşi timp, dar precizează: să facă bine supuşilor *pentru a-i stăpâni mai bine, mai sigur, mai eficient.* Vaca albă se transformă în vacă neagră. Reversibilitatea funcţionează însă şi invers, în favoarea supuşilor, căci nemulţumirea acestora face ca Statul însuşi „să aibă picioarele slabe", să stea în aer.

Cât despre *eroizarea greşită*, ea este vizibilă, mai ales, în problema *războiului.*

Am văzut cât de profund şi cât de actual considera Kant războiul, ca un fenomen negativ pentru ambele părţi – un sistem de sumă nulă, zicem astăzi – şi cum preconiza el trecerea de la multiplicitatea statelor de azi, în permanente conflicte sângeroase, la o organizaţie mondială şi în cele din urmă la o federaţie statală mondială, pe calea integrării raţionale, liber cooperante. Hegel consideră însă *pacea* ca o *decădere* şi o *pacoste*; după el, în domeniul relaţiilor internaţionale, trecerea de la multiplicitate la unitate nu se poate efectua decât prin război, adică prin forma maximă a violenţei. Făcând abstracţie de ura şi distrugerile provocate necesar, inexorabil, de războaie, Hegel elogiază hiperbolic calităţile umane secundare implicate, fără voia lor şi împotriva destinaţiei lor fireşti, în acest fenomen. Deflagraţiile sângeroase ar favoriza şi dezvolta, după Hegel, calităţi psihice (curajul, voinţa), virtuţi morale (camaraderia, devotamentul) şi chiar istoric metafizice, împiedicând pietrificarea sistemelor, deschizând porţile înnoirii şi progresului. Actuala teorie a sistemelor încadrează logic războiul şi îl defineşte ca un sistem de sumă nulă, întrucât o parte nu poate câştiga decât ceea ce pierde partea adversă. Ca totalitate (conceptul favorit al lui Hegel), rezultatul material nu poate fi decât nul, iar cel spiritual, negativ.

Actualitatea hegelianismului

După un *întreit eşec* şi anume ca filozofie absolutist idealistă într-o lume de triumfuri tehnico-ştiinţifice ale realului, ca ideologie ultraconservatoare într-o lume liberal-democrată suprasolicitată de mişcări înnoitor

eliberatoare şi ca politică dominatoare şi expansionistă, compromisă de adeziunea ulterioară a fascismului (G. Gentile) şi a nazismului (J. Binder, K. Larenz), hegelianismul s-a aflat în ultimele decenii într-o stare de *desuetudine*, de „punere între paranteze", din cauza cărora părea imposibilă o contribuţie hegeliană la gândirea filozofico-juridică de azi şi de mâine. O substanţială culegere de studii hegeliene, apărută la Paris sub auspiciile institutului de specialitate din cadrul Universităţii de la Poitiers, ne convinge de contrariu. Cu erudiţie şi subtilitate, autorii celor cinci investigaţii stabilesc problemele şi modalităţile în care hegelianismul *regândit* poate fi şi trebuie folosit în actualitate.

Desigur, nu este vorba de o asumare substanţială a poziţiilor hegeliene, în genere apodictice şi retrograde, ci de descoperirea subînţelesurilor libertare şi a extrapolărilor integratoare ale gândirii lui dialectice. O actualitate *operaţională*, axată pe problemele fierbinţi de acum şi corelată cu cercetările şi formulările noastre. Astfel, în *problema puterii*, dominantă astăzi, noile tendinţe analizate cu atenţie şi cu oarecare surpriză de politologia actuală: *personificarea* puterii şi *participarea* în forme noi a guvernaţilor, la gestiunea şi la beneficiile unor activităţi economico-politice, au fost amplu teoretizate de Hegel în *Filozofia dreptului*, în capitolele referitoare la moralitate şi eticitate. De asemenea în dezbaterea *monarhie sau republică*, poziţia actuală care vede în ele nu atât forme opuse de organizare statală, cât principii complementare de decizie politică (hotărâre de sus, alegere de jos), este anticipată şi pe larg desfăşurată de Hegel în textele menţionate, în care *Volksgeist* este forţa care merge spre idealul final de libertate raţională, iar *„prinţul hegelian"* (titlul unui studiu din culegerea citată) este organizatorul şi garantul acestei înaintări. În sfârşit, *sociologia conflictelor*, la modă astăzi, are de lucru cu Hegel, pe de o parte prin domolirea entuziasmului filozofului pentru puterea de constrângere a Statului, iar pe de alta prin asumarea şi dezvoltarea analizelor hegeliene, referitoare la situaţiile „antitetice" din societatea civilă şi din succesiunea marilor imperii (oriental, grec, roman, germanic).

Actualizarea aceasta are un efect benefic asupra lui Hegel însuşi: se profilează, dincolo şi mai adânc decât imaginea propagată de adversarii săi – funcţionar prusac obedient şi gânditor pierdut în abstracţii esoterice –, chipul real al unui *căutător al absolutului sub forma de libertate raţională şi creatoare*, chiar dacă nu a putut vedea şi prevedea, precum Kant, etapele acestei desăvârşiri umane, la care se adaugă chiar meritul gânditorului de la

Königeberg de a ne uşura nouă, astăzi, alcătuirea unui proiect umanist pentru viitor. Şi totuşi, Hegel este prezent în acest proces prin afirmarea vastă şi sistematică a raţionalităţii active, conţinutistice, dar nu a avut curajul şi imaginaţia de a face din ea o forţă modelatoare a istoricităţii. Direcţiile fundamentale ale modelării actuale – integrarea într-un stat de drept, crearea unei unităţi superioare internaţionale, precum şi instituţionalizarea victorioasă a drepturilor omului, concordă cu conceptele hegeliene de totalizarea libertăţii conştiente şi autonomia morală a individului, curăţite de ambalajul de epocă şi traduse din limbajul de atunci ezoteric în acela pragmatic de acum.

Acestea mi se par a fi meritele hegelianismului. Slăbiciunea lui rezultă din tendinţa de a pune istoricitatea înaintea raţionalităţii şi de a renunţa la aliaţii fireşti ai absolutului, care erau (şi sunt) susţinătorii dreptului şi moralei, superioare fapticităţii.

În privinţa cursului de faţă, cea mai aproape de un hegelianism operaţional este *Încercarea de tipologie juridică*, în care conceptul de tip, aşa cum l-am conceput şi aplicat, este o metodă de generalizare logică fără sacrificarea particularităţii concrete, în felul sintezei hegeliene de universal şi particular.

Texte hegeliene

Despre tribunalul puterii. „Pe de altă parte, istoria lumii nu este doar simplul tribunal al puterii, adică necesitatea abstractă şi lipsită de raţiune a unui destin orb, ci, deoarece spiritul este în sine şi pentru sine raţiune şi deoarece fiinţarea pentru sine a istoriei este în spirit ştiinţă, ea este dezvoltarea necesară a momentelor raţiunii decurgând din purul concept al libertăţii sale, interpretarea şi încarnarea spiritului universal." (*Principiile filozofiei dreptului*, par. 342)

Elogiul războiului şi al victoriei. „Conflictele dintre State, atunci când voinţele particulare nu ajung la un aranjament, nu pot fi decise decât prin război." (*Principii de filozofia dreptului*, par. 334) Ele generează „jocul extrem de subtil al particularităţii interne, al pasiunilor, al scopurilor, al talentelor şi virtuţilor, al violenţei, al nedreptăţii şi al păcatelor, ca şi al contingenţei exterioare, un joc în care întregul etic însuşi, neatârnarea Statului este supusă hazardului. Spiritul universal, spiritul lumii se produce pe sine ca nemărginit, după cum totdeodată el este cel care îşi exercită dreptul său, cel mai înalt din

toate, asupra lor (asupra spiritului finit) în istoria lumii, ca Tribunal al lumii." (*Principii*, par. 340) „Poporul căruia un atare moment (victoria) îi revine ca principiu natural este poporul dominant. Faţă de acest drept absolut al său de a fi purtător al treptei actuale în dezvoltarea spiritului lumii, spiritele celorlalte popoare sunt fără de drept şi ele, ca şi cele a căror epocă a trecut, nu mai contează în istoria lumii." (Ibidem, par. 347)

Drept natural şi drept pozitiv. „Prin faptul că dreptul natural sau filozofic este diferit de dreptul pozitiv, a conchide de aici că ele sunt opuse şi se contrazic, ar fi o mare greşeală. Acela este faţă de acesta din urmă mai mult în raportul Institutelor faţă de Pandecte" (par. 3). Hegel este totuşi potrivnic pretenţiei că numai dreptul natural este raţional. „Natura este raţională în sine... cunoaşterea trebuie să cerceteze şi să prindă în concept această raţiune reală prezentă în ea, în formele şi conştiinţele ce se arată la suprafaţă, în armonia ei eternă, ca fiind legea ei imanentă şi esenţa ei." (*Principiile filozofiei dreptului*, Prefaţă)

Neînţelegeri între Hegel şi juriştii. Sunt cunoscute şi studiate de Michel Villey şi Jean Louis Gardies. Ele reliefează oarecare acord în acuzaţia reciprocă de insuficientă cultură juridică şi (respectiv) insuficient spirit speculativ. Desigur, Hegel cunoştea, de pildă, dreptul roman incomplet şi din lucrări de mâna a doua, de aici confuziile sale în materie de proprietate şi posesie, iar la rândul lor, juriştii, care asumaseră cu entuziasm distincţiile şi formulările juridice kantiene, erau recalcitranţi la identificările şi transformările hegeliene. În fond sunt deosebiri de demers, procedurale care se opun, dar se şi compun în plan superior.

(vezi: *Jean Louis Gardies: De quelques malentendus entre Hegel et les juristes*, în Hegel, p. 131-156 şi *Philippe Malaurie: Antologia gândirii juridice*, p. 195-202)

Texte şi comentarii

„Opinia lui Hegel că orice acţiune şi întreaga gândire umană sunt legate de puncte de vedere corespunzătoare unei situaţii istorice constituie poate cea mai importantă şi cea mai actuală contribuţie a sa la lărgirea şi aprofundarea cunoaşterii noastre de către noi înşine. Asta i-a permis să pună problemele într-un vast orizont necunoscut până atunci şi să le discute în acel orizont. Cu cât studiezi mai îndelung Filozofia dreptului, cu atât lucrul acesta devine mai evident.

Dar această măreţie este totodată slăbiciunea lui Hegel şi ea se manifestă de asemenea tot în filozofia sa politică. Faptul de a fi descoperit istoricitatea gândirii şi faptei umane îi întunecă vederea pentru ceea ce în gândire şi faptele noastre nu mai este determinat de istorie. Ca urmare, fundamentele propriei sale filozofii îi rămân neclare şi riscă să nu-i mai folosească. Hegel care descoperise aşa de bine elementele presupuse la alţii, nu mai vede bine propriile lui presupoziţii. Faptul duce la consecinţe grave mai cu seamă în filozofia lui politică.

Hegel descoperise, repet, că dreptul natural şi etica modernă se întemeiază pe supoziţii care nu sunt absolut evidente şi nici indiscutabile, ci dimpotrivă se bazează pe hotărâri luate mai înainte. Dar această descoperire îl face să pună în discuţie caracterul normativ şi obligatoriu al dreptului natural şi al eticii.

În faţa dreptului mai formal şi deci abstract şi mai limitat, sfera şi nivelul spiritului, în care elementele ulterioare conţinute în ideea de libertate ating realitatea, au un drept mai înalt întrucât el este mai concret, mai bogat şi mai cu adevărat universal.

Aşadar, în acest sens, Hegel opune eticii raţionale kantiene, care în interpretarea lui, are la bază numai „principiul vid al subiectivităţii", o etică socială potrivit căreia noi nu avem de făcut nimic altceva decât ceea ce ne este indicat, enunţat şi cunoscut de către condiţia noastră socială. Aceasta ar fi o invitaţie aproape de necrezut la conformism şi la acceptarea condiţiilor sociale şi politice în care trăim. Da, dacă Hegel nu ar fi adăugat prudent: „Într-o viaţă colectivă morală, este uşor de spus ce trebuie să facă omul, care sunt datoriile pe care trebuie să le îndeplinească pentru a fi virtuos." În fapt, condiţia esenţială a acestei concordanţe între datoriile morale şi datoriile sociale este aceea ca societatea să fie *sittlich*. Dar atunci trebuie ştiut cu ce condiţii se va întâmpla aceasta. Pentru a răspunde întrebării, ar trebui să dispunem de criterii raţionale, ar trebui să judecăm societatea şi Statul potrivit acestor criterii. Atunci s-ar putea spune dacă într-o societate dată datoriile sociale şi cele morale sunt identice sau nu. Dacă însă ajungem la concluzia că nu este cazul – şi în Statul în care profesa Hegel în acea vreme existau multe motive să se ajungă –, atunci trebuie să decidem că, într-o situaţie îndoielnică, trebuie dat preferinţă conceptelor de drept natural şi de etică raţională.

Este adevărat că filozofia politică a lui Hegel nu conţine astfel de criterii şi nici nu pretinde că le posedă. Ajunge să amintim ce spune el însuşi în prefaţa operei sale:

Aceasta este o scriere filozofică şi nimic nu este mai departe de intenţia ei decât ambiţia de a construi un ideal de Stat aşa cum ar trebui să fie. Dacă lucrarea de faţă cuprinde o lecţie, această lecţie nu se adresează Statului, ea învaţă mai degrabă cum acesta, care este un univers moral, trebuie cunoscut.

Astfel, Hegel, după ce a descoperit că dreptul natural modern şi etica formulată de Kant nu sunt lipsite de supoziţii logic contingente, riscă să abandoneze valoarea normativă a dreptului şi a eticii. Filozofia sa a absolutului riscă să cadă pe spate şi să termine într-un relativism istoric. Desigur, Hegel nu poate fi considerat drept un relativist istoric pentru că insistă asupra ideii că istoria lumii trebuie înţeleasă ca un proces de realizare a absolutului, adică a libertăţii. Dar nu putem ignora că în concepţia sa despre filozofia politică, ideea istoricităţii trece deasupra aceleia de raţionalitate:

A voi să se dea unui popor în mod a priori o constituţie, chiar dacă este, prin conţinutul ei, mai mult sau mai puţin raţională, constituie o fantezie ce neglijează elementul care face din ea mai mult decât o fiinţă a raţiunii. Fiecare popor are deci constituţia care îi convine şi care îi este adaptată.

Ruptura lui cu istoria filozofiei politice este atât de profundă încât Hegel care, desigur, a salvat ideile esenţiale ale predecesorilor săi, în acelaşi timp a neutralizat pretenţiile normative ale acestei tradiţii filozofice, denunţându-le drept fantezii vide şi abstracte, având ca obiect numai plăsmuirile raţiunii. Punctul de vedere cel mai înalt din *Filozofia dreptului* se află dincolo de filozofia politică, adică în filozofia istoriei. Este tocmai punctul în care filozofia sa practică este ridicată (*aufgehohen*) în filozofia sa speculativă. Filozofia spiritului absolut nu este practică, ci pur contemplativă. În consecinţă, nu există, la Hegel, fundamentele absolute şi metafizice ale practicii şi ale istoriei.

Iată de ce filozofia politică de azi, după părerea mea, nu poate să şi-l ataşeze imediat pe Hegel şi de ce sarcina ei principală trebuie să fie reconstruirea fundamentelor teoriei, fundamente pe care Hegel începuse să le piardă din vedere. Dar făcând aceasta, ar trebui să dăm atenţie la punerea şi discutarea problemelor noastre în acest vast orizont pe care Hegel ne-a făcut cel dintâi să-l vedem."

(vezi: Karl Ilting: *La forme logique et systematique de la „Philosophie du droit"*, în *Hegel et la philosophie du droit*, p. 57-60.

Bibliografie

HEGEL, G.W.F., **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţa Statului**, tr. rom. de Virgil Bogdan şi C. Floru, 1969

HEGEL, G.W.F., **Fenomenologia spiritului. Logica filozofiei şi a istoriei**, tr. rom. de P. Drăghici şi R. Stoichiţă, 1962

HEGEL, G.W.F., **Prelegeri de istoria filozofiei**, tr. rom. de D. D. Roşca, 1962

HEGEL, G.W.F.: **Fenomenologia spiritului**, tr. rom. de Virgil Bogdan, 1965

HEGELS LEXICON, ed. Hermann Glockner, 1958

Fenomenologia spiritului de G.W.F. HEGEL, istorisită de C. Noica, Paris, 1962

P. P. NEGULESCU, **Istoria filozofiei contemporane**, vol. 2, **Idealismul german postkantian**, 1942, pp. 396-516

D. D. ROŞCA, **Însemnări despre Hegel**, 1967

N. PETRESCU, **Teoria Statului la Hegel**, 1932

C. I. GULIAN, **Hegel**, 1981

BERTRAND RUSSELL, **A History of modern Philosophy**, 1943

O'BRIEN, **HEGEL ON REASON AND HISTORY, A contemporany interpretation**, 1975

ERHARDT LANGE, **Hegel und wir**, 1970

GARAUDY ROGER, **Dieu est mort, étude sur Hegel**, 1962

FLEISCHMANN EUGÈNE, **La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des Fondements de la Philosophie du droit**, 1961

BINDER J., **Philosophie des Rechtes**, 1925

Hegel et la philosophie du droit, Paris, Editura PUF, 1979. Studii de E. Weil, K. H. Ilting, E. Fleischmann, E. Bourgeois şi J. J. Gardies Malaurie, Philippe, Antologia gândirii juridice, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 195

BCU IAŞI

6. TIPUL POZITIVIST

Trăsături caracteristice

1. ANTIIDEALISMUL. Considerând, precum Auguste Comte, că gândirea umană a depăşit starea religioasă – explicaţia lumii prin fiinţe divine, transcendente – şi starea metafizică – explicaţia prin entităţi primordiale, ascunse, misterioase – şi că a intrat în starea ştiinţifică – observarea faptelor în relaţiile lor reale, controlabile, de cauzalitate –, autorii pozitivişti condamnă şi exclud speculaţiile metafizicii, pretenţiile imperative ale moralei şi în genere dispreţuiesc principiile generale, ideile directoare şi alte „idealisme". Reduc existenţa la real, realul la faptic, iar fapticul la ceea ce este dat nemijlocit, tangibil. „Această voinţă de a rămâne la fapte, de a nu le depăşi niciodată, înseamnă o îngustare sistematică a orizontului intelectual." (L. Boisse) Ca urmare, în domeniul vieţii morale, pozitivismul neagă valorile superioare (sacrul, binele, justiţia) în beneficiul factorilor eficienţi (interesul, forţa, constrângerea).

2. PRIMATUL EXPERIENŢEI. Teoretic, pozitiviştii încearcă să traducă această zonă empirică în concepte riguros sistematizate, iar practic ei recomandă supunere necondiţionată faţă de organizarea statal-juridică a puterii. Pretenţia de obiectivitate ştiinţifică duce la obedienţă politică. Metodic, pozitiviştii lucrează cu judecăţi de constatare, renunţând la judecăţile de valoare, ca fiind subiective şi nedemonstrabile. În publicistică, această fugă pozitivistă de valoare se camuflează sub formule abile de felul: „eu nu spun că aşa este bine, ci numai că aşa este".

3. DEZVOLTAREA ASCENDENTĂ ŞI AUTOCORECTARE. După o primă fază de exclusivism virulent, pozitivismul a manifestat, în cadrul diferitelor şcoli şi mişcări care îl alcătuiau, o tendinţă de apropiere şi consonanţă cu „inamicul" idealist. Astfel, utilitarismul mărginit egotic, evoluează spre eudomonism, adică spre o fericire deschisă pentru cât mai

mulţi (Bentham); şcoala istorică ajunge la conceptul de *Volksgeist* (Spiritul poporului) cu cert halou metafizic, iar în domeniul interpretării legilor, între şoala exegetică de la începutul veacului al XIX-lea, supusă idolatric textelor legale şi şcoala liberei cercetări ştiinţifice care, după o sută de ani, trece de la *le donné* la *le construit* (Fr. Geny), nu mai există evoluţie, ci opoziţie. O mişcare asemănătoare se observă şi în pozitivismul sociologic, mai exact în sociologia juridică: dintre cei doi reprezentanţi de seamă ai acestei discipline, Em. Durkheim şi G. Gurvitch, primul a tratat valorile ca fapte sociale, iar al doilea a tratat faptele sociale ca „nuclee valorice".

Greşeli şi merite

Pozitivismul continuă greşeala de bază a empirismului, pusă în lumină de Kant: nu îşi dă seama că datele sensibilităţii – diverse, contradictorii, variabile – nu pot fi decât materia a posteriori a cunoaşterii, valoarea de adevăr a acesteia, provenind din formele a priori, ordonatoare, ale intelectului şi raţiunii. Pozitivismul pariază deci pe o cauză deja pierdută. Această greşeală de *a reduce superiorul la inferior* duce, în drept, la dizolvarea normativităţii, a imperativului (*Sollen*, ceea ce trebuie să fie) în faptul brut (*Sein*, ceea ce este). Dispreţuit, factorul ideal se răzbună chiar în cadrul concepţiei pozitiviste. Astfel, intransigentul şi polemicul întemeitor al curentului, Auguste Comte, la maturitate se îndrăgosteşte mistic de Clotilde de Vaux, iar către sfârşitul vieţii, transformă filozofia pozitivistă într-o religie a umanităţii, bazată pe bunăvoinţă şi altruism, declarându-se el însuşi mare preot al noului cult. Alt exemplu de revenire a factorului axiologic: studiind cauzele de reuşită a revoluţiilor, sociologia juridică actuală insistă tot mai mult asupra superiorităţii valorice, hotărâtoare în succesul mişcărilor insurecţionale. Revoluţiile – extinse în tot mai multe domenii de activitate, tind spre „catifea". În dreptul public, teoriile despre atotputernicia Statului datorită forţei, lasă loc teoriilor despre autolimitarea lui (G. Jellinek), din motive de legalitate şi moralitate.

Pozitivismul a avut totuşi două merite de netăgăduit: în primul rând acela de a atrage atenţia asupra problemei experienţei juridice şi asupra necesităţii unei analize mai adânci şi mai nuanţate a structurii şi a rostului ei în stabilirea adevărurilor juridice, ceea ce a făcut prof. Mircea Djuvara şi în al doilea rând de a îmbogăţi tehnica şi logica juridică, ceea ce au făcut şcoala liberei cercetări ştiinţifice (Fr. Gény) şi jurisprudenţa analitică (H. Hart).

Direcţii de dezvoltare a pozitivismului

Aplicat vieţii practice, pozitivismul s-a dezvoltat în trei direcţii: juridică, istorică şi sociologică, cristalizare într-o serie de şcoli şi doctrine.

În prima direcţie, ca urmare a admiraţiei pentru impunătorul cod Napoleon, s-a constituit şi a dominat, în primele decenii ale secolului XIX, *şcoala exegetică*. Ea a fost într-un anumit fel pozitivistă întrucât reducea interpretarea juridică la ceea ce este dat, adică la textele legale, înţelese dogmatic şi exclusiv. De-a lungul aceluiaşi veac, s-au mai înscris în orizontul pozitivist o serie de doctrine destul de diferite între ele, dar înrudite toate, prin tendinţa de a explica dreptul prin constatarea empirică a unor elemente de fapt, aşa cum au procedat *utilitarismul, pragmatismul, realismul, jurisprudenţa intereselor* şi chiar *şcoala analitică*.

După 1830, sub influenţa romantismului atras de trecut şi de particularităţile naţionale, precum şi ca o reacţie faţă de abstracţiunea şi formalismul dreptului natural susţinut cu fervoare de filozofii iluminişti, s-a constituit *şcoala istorică* pentru care dreptul este un produs natural, concret, crescut în şi din istorie, potrivit situaţiilor diverse şi geniului specific fiecărui popor.

În sfârşit, în a treia direcţie, pozitivismul a dominat nu numai sociologia generală creată de Comte, ci şi ramurile speciale ale acestei discipline, îndeosebi sociologia juridică şi doctrina dreptului viu (*lebendes Recht*).

Dincolo de reducţionismul pozitivist, se situează seria *negativiştilor superlativi* care contestă radical şi vehement *toate* valorile morale şi juridice, stabilite sau proiectate. Seria a început cu nihilistul egotic şi provocator Max Stirner şi a continuat cu nume de mare răsunet care au exaltat concepte cu înaltă putere explozivă: voinţa de putere, supraomul (Nietzsche) şi, surprinzător, chiar cu creştinismul mistic (Dostoievski şi Kirkegaard). Ecouri atenuate ale acestei poziţii pot fi percepute şi astăzi, de pildă în scepticismul lui F. Hayek şi în conceptul de „non drept" lansat de J. Charbonnier.

Codificarea şi şcoala exegetică

La sfârşitul secolului XVIII, dreptul, în ţările europene, mai ales în cele occidentale, era afectat de multiplicitatea haotică a componentelor lui: cutume desuete alături de orânduiri înguste, provinciale; supravieţuiri artificiale de drept roman complicate cu contradictoriile opinii ale jurisconsulţilor. Conferind dreptului unitate, coerenţă şi certitudine, codificarea napoleonică şi cele care au preluat-o, corespundeau unei necesităţi istorice

şi unei exigenţe raţionale. Legătura intimă cu raţionalitatea şi universalismul dreptului natural apare explicit în cursul lucrărilor de preparare a codului francez promulgat în 1804. Articolul 1 al proiectului prevedea că „există un drept universal şi imuabil, izvor al tuturor legilor pozitive" şi că el „nu este decât raţiunea naturală întrucât guvernează pe toţi oamenii", căci, aşa cum declara Portalis în celebrul său *Discurs preliminar*, „legile pozitive nu vor putea înlocui niciodată folosirea raţiunii naturale". Ca urmare, în caz de lacună, contradicţie sau obscuritate a textului, judecătorul putea hotărî după echitate şi drept natural.

Codul Napoleon, aşa cum a fost promulgat, a eliminat aceste prevederi. Prin aceasta se opera un transfer de raţionalitate de la dreptul natural la voinţa statală. Legea devenea un sistem perfect, fără lacune, iar judecătorul era obligat să rezolve orice caz numai pe baza textelor dreptului pozitiv, întrucât se considera că acesta absorbise integral şi exclusiv raţionalitatea dreptului natural. În acest fel, „milenarul conflict dintre raţionalism şi voluntarism se încheia cu aparenta acceptare a primului şi cu completa victorie a celui de al doilea". (G. Fasso)

Pe temeiul acestor două principii – reducerea întregului drept la lege şi obedienţa totală faţă de voinţa Statului, – şcoala exegetică s-a constituit şi a dominat interpretarea juridică nu numai în tribunale, ci şi la Facultăţile şi şcolile de drept, care, în timpul imperiului, suprimaseră învăţarea dreptului natural şi chiar a teoriei dreptului, pentru a nu da loc la discuţii şi critici la adresa ordinei statale. Se renunţa la ştiinţă pentru a nu irita autoritatea stabilită. „Eu nu cunosc dreptul civil, eu predau codul Napoleon", spunea profesorul J. Bunet, dând definiţia şi relevând mărginirea şcolii exegetice. Textul legii devenea astfel obiect de cult fetişist, fatalitate gramaticală. Desigur, un fel de progres tehnico-juridic s-a înregistrat chiar în acest cadru, în direcţia amplorii comentariilor (cursul lui Ch. Demolombe ajunge la 31 de volume, iar Abry şi Rau în tratatul lor, a şasea ediţie, apărută în 1942, propuneau noi concepte, de pildă acela mult discutat şi puţin admis de „patrimoniu", dar metoda de predare, chiar dacă era mai riguroasă sau mai clară, rămânea tot expozitivă, lipsită de conexiuni cu dezvoltarea socială şi cu lumea valorilor.

Şi totuşi, chiar înlăuntrul acestei şcoli, revenirea factorului ideal s-a făcut simţită în diferite moduri şi forme. Notăm numai două. În a doua jumătate a secolului XIX, pozitivistul italian, Mateo Pescatore, vorbeşte de „raţiunea juridică naturală şi de stabilirea predominaţiei ei în toate domeniile

juridice", iar în prima jumătate a secolului XX, prestigiosul profesor G. Ripert, continuă refuzul polemic al dreptului natural şi ostilitatea faţă de filozofia dreptului, dar se declară adept al unui pozitivism moralist şi preconizează deschiderea legilor la influenţa moralei creştine şi a democraţiei.

După o sută de ani şi în orizont cultural german, apare o nouă ediţie a şcolii exegetice: *jurisprudenţa conceptelor*. Şi cum istoria este, uneori, un bun pedagog, versiunea nr. 2 a pozitivismului juridic depăşeşte în extensiune, claritate şi prolificitate versiunea nr. 1. Jurisprudenţa conceptelor porneşte şi ea de la textele dreptului, acceptate ca dogme, dar preocupările ei se extind de la dreptul privat la cel public. Contribuie esenţial la elaborarea Codului civil german din 1900 şi la teoria autolimitării Statului. Şi într-o direcţie şi într-alta, adepţii jurisprudenţei conceptelor (Gerber, Jellinek, Binding, Zietelmann) înclină spre lărgire şi sinteză: imperativitatea dreptului se însoţeşte cu statalitatea lui, iar aceasta înseamnă putere de constrângere, dar şi recunoaştere socială, dreptul fiind „ceea ce oamenii care trăiesc împreună într-o comunitate recunosc ca normă şi regulă a vieţii comune" (Bierling). Importanţa acestei şcoli constă în trecerea de la cazurile reglementate de texte la sistemul de concepte care le integrează; vocaţia de sistematizare logică este specifică promotorilor ei. Această preferinţă pentru noţiuni generale şi categorii formale a dat naştere aşa-numitei *Allgemeine Rechtatheorie* – teoria generală a dreptului, care continuă până în zilele noastre să aibă un dublu caracter, de atunci moştenit: să fie o generalizare empirică, rezultată din observarea şi comparaţia diferitelor drepturi pozitive, iar pe de alta să fie un sistem de concepte şi categorii inerente oricărui drept pozitiv. Mai mult decât enciclopedia juridică, dar în prelungirea ei, teoria generală a dreptului pleacă de la istoria dreptului pentru a ajunge la logica lui. La logica, dar nu la filozofia dreptului, căci pentru aceasta îi lipsesc: „problematizarea pozitivului", perspectiva critic-axiologică şi raportarea idealului juridic la creativitatea definitorie pentru condiţia umană.

Aplicarea pozitivismului la drept

Pe o treaptă superioară a interpretării dreptului şi anume pe aceea a teoriei referitoare la natura şi finalitatea fenomenului juridic, aflăm doctrine şi gânditori cu idei şi propuneri foarte diferite, dintre care vom examina pe scurt, din punctul de vedere al filozofiei juridice, întâi şcoala istorică (Savigny), apoi utilitarismul englez (Bentham), şcoala analitică (Austin) şi realismul german (Ihering). Toate şi toţi ridică discuţia în plan filozofic,

dezbătând problema dreptului în esenţa şi finalitatea lui, dar caută să dea unei ecuaţii ideale o soluţie reală, practicând, categoric sau mai atenuat, reducţionismul pozitivist, efectuând totuşi şi ieşirile spre ideal semnalate.

Şcoala istorică

Afirmarea în secolul al XIX-lea a unei direcţii de gândire concret-istorice, diferită până la opoziţie de cea iluministă, abstract-raţionalistă din secolul anterior, a fost favorizată de factori politici şi de curente culturale. După 1814, ca o reacţie la excesele Revoluţiei franceze, mai ales în timpul teroarei, au urmat cele trei decenii de conservatorism retrograd când Europa era dominată de Sfânta Alianţă alcătuită din Rusia, Austria şi Prusia. S-a format atunci ceea ce s-a numit Filozofia restauraţiei, ai cărei reprezentanţi, în Anglia, E. Burke (*Reflecţii asupra Revoluţiei franceze*) şi în Franţa, De Bonald şi Joseph de Maitre, considerau violenţa sangvinară din timpul teroarei, ca urmare a unei raţiuni dogmatice, absolutizate, cu pretenţii de unicitate şi valabilitate universală. Cultul adus „Zeiţei Raţiune" însemna o violare a istoriei reale, multiple, spontane, autentice, singura de care trebuie să ţinem seama şi să ne călăuzească. În plan spiritual şi literar, romantismul, la rândul lui, nega primatul raţiunii şi pretenţia clasicismului de valabilitate universală, punând în locul lor, ca valori de prim rang, trăirea emotivă, reînvierea trecutului, identificarea cu geniul spontan al popoarelor. Toate aceste teme şi preferinţe se regăsesc, conceptualizate şi juridicizate, în componenţa ideatică a şcolii istorice.

Istoric, Şcoala istorică a „izbucnit" în Germania cu prilejul polemicii dintre susţinătorii şi adversarii codificării. În fond, era actualizarea – în umbra codului Napoleon şi în perspectiva unităţii germane – a vechii controverse, referitoare la prioritatea cutumei sau a legii ca sursă de drept. Cea dintâi, cutuma, avea în favoarea ei organicitatea, adaptarea la real şi la specific, acceptarea socială, tradiţia; cea de a doua, legea, avea avantajul coerenţei şi preciziei, aducea unitate şi certitudine, era compatibilă cu complexitatea problemelor moderne şi deschisă progresului juridic. Aceste calităţi şi superioritatea sistemului legiferator au fost susţinute de A. Thibaud într-un opuscul intitulat *Asupra necesităţii unui drept civil în Germania* (1814). E de mirare cum acest studiu conţine idei care abia astăzi dobândesc actualitate şi sunt în curs de instituţionalizare: ideea că sensul major al evoluţiei juridice este dat de transformarea dreptului raţional în drept pozitiv şi aceea a introducerii metodelor matematice în studiile juridice. Cu vorbele

lui Thibaud: „Multe părţi ale dreptului civil sunt, ca să spunem aşa, un fel de matematică juridică."

Răspunsul lui Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) vine în acelaşi an şi cuprinde ideile directoare ale şcolii istorice germane. Se intitulează *Despre vocaţia timpului nostru pentru legislaţie şi jurisprudenţă*. În acest studiu iniţial, Savigny se declară de acord cu scopurile formulate de Thibaud, dar afirmă imediat că cel mai bun mijloc pentru a le atinge nu este codificarea, ci „o ştiinţă a dreptului organică şi progresivă, care să poată fi comună întregii naţiuni". În scrierile următoare, Savigny lămureşte şi accentuează poziţia antiiluministă, contrarie dreptului natural, proprie şcolii istorice. Nu numai că respinge teoria unui drept imuabil şi universal, dedus din raţiune, dar contestă chiar eficienţa legii, care ar fi ceva rigid, opus vieţii, mort. Adevărata sursă a dreptului este conştiinţa populară (*Volksseele*), exprimată în obicei şi în dreptul ştiinţific, în comentariile juriştilor care respectă şi elaborează mai departe dreptul spontan creat de popor.

Filozofia dreptului de tradiţie kantiană (Giorgio Del Vecchio) este foarte critică faţă de şcoala istorică şi faţă de tezele lui Savigny. „Sufletul poporului" este o entitate mistică, misterioasă, imposibil de definit sau – mai rău – primitoare de orice definiţie. De altfel, nu este decât o sumă de forţe, circumstanţe, predispoziţii, interese, nu este stare, ci proces. Pe de altă parte, cutuma este fapt cristalizat, adorarea ei înseamnă dizolvarea dreptului ca instanţă supremă de judecată a conduitei umane. A exclude orice discuţie şi apreciere raţională a idealului juridic înseamnă a renunţa la esenţa şi misiunea omului de a crea valori. În sfârşit, cutuma care se formează încă din societăţile tribale, statorniceşte instituţii antice ca sclavia şi se fărâmiţează rural, folcloric, în Evul Mediu, reprezintă faza primă, dacă nu primitivă, a dreptului. Uluitoare complexitate a vieţii moderne, progresul vertiginos al ştiinţei, împlinirile disciplinelor axiologice, nu pot încăpea în nici un fel în formele rudimentare ale cutumei. Teoria şcolii istorice are, pe scurt, defectul de a *fi dogmatizat faza inferioară a dezvoltării*; de aceea se poate spune că acea teorie primeşte cele mai mari dezminţiri din partea faptelor, cu cât stadiul de civilizaţie este mai înaintat (*Lecţii*, p. 118). Rădăcina acestor erori şi eşecuri stă în negarea idealului construit raţional, a imperativului etico-juridic, a ceea ce trebuie, în favoarea faptului dat, empiric, constatat în experienţa istorică, a ceea ce este sau a fost.

În lumina actualităţii, lucrurile se cer adâncite şi nuanţate. Răsturnările şi revelaţiile istoriei în ultimii 50 de ani, progresele uluitoare

tehnico-ştiinţifice şi noile instrumente de analiză şi valorificare cu care lucrează astăzi disciplinele umaniste, obligă la adaosuri şi la precizări, pe care le voi sistematiza în trei puncte:

1. Istoria nu mai e vinovată de epistemologie elementară. Ea nu mai acceptă robia faptului şi cătuşele cauzalităţii mecanice, nu se mai supune servil faptului, ci îl obţine prin operaţii specifice, inevitabile (decupare, conexare, integrare), produsul final fiind un construct intelectual. Deci simpla observare şi descriere nu mai sunt suficiente; „datului" i se suprapune o grilă, sensul lui e rezultatul unei lecturi şi raportări la unităţi mai ample şi la procese mai îndelungate. În fond, ambiţia şi rostul istoriei de azi sunt de a transforma faptele în evenimente şi de a descifra în succesiunea lor progresul creativităţii umane.

2. Istoricii actuali nu mai lucrează cu cauzalităţi izolate, cu explicaţii liniare, prin reducerea la simplu şi elementar, ci prin interdependenţa ansamblelor, prin viziune globală, prin propunerea de sisteme. Istoricii clipei prezente, adică ziariştii, oamenii politici, scriitorii, nu se sfiesc să elaboreze scenarii şi să propună legităţi sau cel puţin mecanisme de funcţionare ale culturii şi civilizaţiei (A. Toynbee).

3. Fără a renunţa la document şi la obiectivitate, istoria întreprinde acum o lectură contextuală a primului, transformând cel mai simplu înscris într-un palimpsest cu straturi, semnificaţii şi revelaţii succesive, iar obiectivitatea înseamnă alegerea justificată între *alternative* şi *ipoteze*.

Concluzia celor de mai sus este de mare importanţă pentru filozofia dreptului. Chiar în forma ei cea mai organizată şi influentă, în Şcoala istorică, gândirea juridică pozitivistă revine, pe diferite căi şi cu diferite mijloace, la calitativ, la valoric, la ideal. Desigur, revenirile rămân în starea de mărturisiri voalate, de autocorecturi sau de promisiuni neîmplinite. Aceasta nu înseamnă că trebuie să subestimăm şi cu atât mai puţin să ignorăm importanţa istoriei pentru studiul dreptului. Trebuie însă să avem o viziune clară asupra relaţiilor dintre cele două discipline. Adevăratele şi rodnicele raporturi între aspectul juridic, normativ şi cel istoric, faptic sunt de *complementaritate, dar nu în acelaşi plan*, şi nici cu aceeaşi funcţiune. Nu există justiţie în afara istoriei şi orice apreciere juridică trebuie să se aplice unei situaţii de fapt, concrete, dar istoria constituie numai obiectul acestei aprecieri, nu criteriul ei. Vechiul dicton latin trebuie modificat. *Ex facto non oritur jus*.

Normativitatea se articulează cu fapticitatea, în sensul că se suprapune ei şi o judecă, dar nu se dizolvă în ea, nu se identifică cu ea. Nu este mai

puţin adevărat că în fond, ca vocaţie secretă, materia istorică parcă aşteaptă şi cere normarea juridică, aşa cum blocul de marmură include *in potentia* şi solicită *in spe* statuia artistică. Nu spunea Hegel că delictul (faptul brut şi brutal) caută anxios pedeapsa (tratamentul juridic)?

Şcoala utilitaristă – J. Bentham

În ordine filozofică, politică şi socială, Jeremy Bentham nu ocupă un loc de prim rang. Îi lipsesc profunzimea, originalitatea şi strălucirea marilor gânditori, de la Platon la Bergson, dar posedă neîndoielnic calităţile şi limitele proprii unui merituos secund: pe de o parte claritatea, darul de a interesa şi reprezenta pe „cel mai mare număr de cititori", iar pe de altă parte, preferinţa pentru zonele inferioare ale conştiinţei şi stăruinţa în a demonstra evidenţa. În numeroasele lui lucrări „aleargă de la o temă la alta", scrie despre toate şi e uşor de înţeles, fie că susţine un sistem de morală hedonistă, fie că imaginează un *panopticum*, un plan de închisoare ideală, circulară, radială, în care toţi deţinuţii puteau fi văzuţi simultan de un director general care urma să fie însuşi filozoful. În mod ciudat, iluministele lui propuneri reformatoare nu sunt în contratimp, ci în contraloc în Anglia, Bentham critică *the commun law* pentru lipsa de raţionalitate, universalitate şi certitudine, iar în Franţa ironizează declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului ca „pompoasă prostie", iar conceptele de drept natural şi de justiţie raţională le consideră mari „mascarade ale principiului utilităţii". În aceste condiţii, poposeşte în politica propriu-zisă, concretă, abia la 60 de ani, când se „radicalizează", adică devine şeful partidului cu acest nume, corespunzător cu cele liberal-democrate de azi şi începe să aducă obiecţii monarhiei şi aristocraţiei engleze. Ba chiar, în ultima lui lucrare, intră într-un corp-la-corp cu regele George al III-lea, care respinsese proiectul benthamian de reformă a dreptului penal, aprobat anterior de Parlament. Supărat, filozoful publică un pamflet intitulat *Istoria războiului dintre Jeremy Bentham* şi *George al III-lea, scrisă de unul din beligeranţi*. În sfârşit, pentru a completa portretul lui Bentham, s-a mai spus că a fost un optimist influent, cu priză asupra mentalului anglo-american. Afirmaţia trebuie nuanţată. Optimismul lui constă în faptul că a corectat, prin calculul plăcerii şi amplificarea fericirii, o premisă pesimistă – multiplicitatea intereselor egoiste, – destul de asemănătoare celebrelor formule pesimiste ale lui Thomas Hobbes. Cât despre influenţă, era firesc ca o doctrină care aşază, în primul plan, satisfacerea intereselor să fie populară în Anglia şi,

în forma pragmatismului, în America, dar trebuie adăugat că influenţa s-a manifestat puternic în planul mentalităţii şi mai puţin în acela legislativ şi judiciar.

Acceptând metafora „scării la cer", putem spune că utilitarismul lui Bentham o parcurge invers, de sus în jos, coborând de la ideal la empiric, de la virtute la folos, prin intermediul a patru trepte: fericirea, interesul, plăcerea şi dorinţa. Să le înfăţişăm pe scurt, cu formulările autorului.

Fericirea. „Cea mai mare fericire a celui mai mare număr este măsura binelui şi a răului", „Societatea este astfel alcătuită încât lucrând pentru fericirea noastră particulară, lucrăm pentru cea generală."

Interesul. „Ceea ce este conform cu utilitatea sau cu interesul unui individ, tinde să mărească suma totală a mulţumirii sale." „Singura bază de acţiune, totdeauna bună şi sigură, este considerarea utilităţii". „O faptă imorală decurge dintr-un calcul greşit al interesului personal."

Plăcerea. „Fericirea unui individ este cu atât mai mare cu cât suferinţele sale sunt mai uşoare şi mai puţine şi cu cât plăcerile-i sunt mai mari şi mai numeroase. Răul e suferinţă, durere sau cauză de durere, binele e plăcere sau cauză de plăcere. Natura a aşezat omenirea sub guvernarea a doi stăpâni suverani, durerea (*pain*) şi plăcerea (*pleasure*). La ele şi numai la ele trebuie să ne raportăm atunci când vrem să precizăm ce ar trebui să facem, ca şi atunci când dorim să determinăm ce vom face... În cuvinte, un om poate pretinde că respinge stăpânirea lor, dar în realitate, el va rămâne supus lor în întregime. Principiul utilităţii recunoaşte această supunere şi o asumă ca fundament al sistemului, care îşi propune ca obiect să producă fericirea cu mijloacele raţiunii şi dreptului." „O plăcere, luată în sine, variază în funcţie de patru factori: intensitatea, durata, certitudinea şi apropierea. În consecinţele ei, trebuie luate în seamă şi alte două circumstanţe: fecunditatea – adică şansa de a fi urmată de alte plăceri şi puritatea, adică şansa de a nu fi urmată de simţiri opuse."

Dorinţa. „Plăcerea este singurul lucru dorit (*desirer*), deci ea este singurul lucru de dorit (*desirable*). Numai lucrurile vizibile sunt văzute, numai cele audibile sunt auzite. În mod asemănător numai cele dezirabile sunt dorite." (În reformularea lui John Stuart Mill)

Poziţia antiidealistă pe care se situează Bentham este vizibilă şi în atitudinea lui sarcastică faţă de morala sacrificiului şi apologia suferinţelor. Citez: „Cei care predică morala sacrificiului nu sunt victimele propriei erori: ei vor ca alţii să se sacrifice pentru ei, nu ei pentru alţii". Războaiele şi furtunile „sunt cele mai bune de citit" şi cele mai „rele de îndurat".

Critica utilitarismului se va desfăşura în doi timpi: întâi vom aprecia doctrina în tema ei generală şi apoi vom examina conceptele ei justificatoare.

Înţeles în mod materialist şi egotic, utilitarismul *reduce superiorul* (binele comun) la *inferior* (folosul personal) şi transformă nepermis o *cauză psihică* (plăcerea) în *temei moral* (datorie). Expropierea idealului şi prioritatea folosului nu puteau decât să placă în Anglia, într-o epocă de prosperitate comercială, care credea că *virtutea trebuia să renteze* şi că *„ce e bun pentru mine e bun pentru toţi ceilalţi"*. În realitate, absolutizarea interesului personal, oriunde şi oricum, chiar atunci când devoră interesele celorlalţi (jaf, război), degradează şi distruge viaţa împreună a oamenilor. Duce la starea de junglă, la *homo homini lupus*. Şi chiar dacă raporturile dintre utilitatea personală şi cea socială nu sunt de exterminare, ci numai de subordonare, utilitarismul favorizează tendinţa puterii de totalizare, de tiranie. Poziţia justă în această problemă o aflăm în doctrina kantiană, completată cu rezultatele sociologiei moderne. Interesele individuale se limitează reciproc şi se armonizează prin integrare într-un ansamblu superior, familia, profesiunea, naţiunea, umanitatea. Sunt aduse să se integreze coerent într-un sistem cât mai cuprinzător, care nu mai este un fapt, ci o sinteză valorică alcătuită din garantarea libertăţii raţionale şi din promovarea demnităţii umane. Aşadar, utilitatea, interesele nu sunt scopuri supreme, nu formează criteriul, ci numai obiectul aprecierii morale şi juridice.

De altfel, chiar utilitarismul bine înţeles ne îndeamnă să îl depăşim. *Bentham însuşi invită să i se răstoarne teza de bază. Un egoist inteligent operează altruist*: e mai folositor să-şi facă prieteni şi susţinători decât adversari şi duşmani. Deci nu utilitatea este morală, ci morala este utilă. Răul nu rentează, cel puţin pe total şi pe termen lung. Însuşi Bentham, atunci când vorbeşte de cea mai mare fericire a celor mai mulţi, trece fără să vrea de la folosul îngust, individual, la binele comun deschis, integrabil.

Cât despre conceptul de plăcere, din care Bentham face motorul tuturor acţiunilor umane şi măsura supremă a valorii lor morale, trebuie spus că el este imposibil în plan logic şi distructiv în plan valoric. Atotcuprinzătoarea plăcere benthiană este lipsită de unitate conceptuală şi de exemplaritate morală. Nu pot fi reunite şi identificate într-un singur concept – acela de *pleasure* – elemente atât de diferite şi divergente ca nevoile biologice, simple şi brutale, satisfacţiile sufleteşti, variate, complexe, combinabile şi bucuriile spirituale superioare, prilejuite de adevăr, bine şi frumos. Chiar rămânând la opoziţia „plăcere pozitivă – suferinţă negativă", ea e aruncată

în aer de faptul că materia plăcerii este diversă, până la contradicţie, este arbitrară şi schimbătoare, reversibilă şi autonegatoare. Există plăcerea de a renunţa la plăcere (cumpătarea, ascetismul), plăcerea de a suferi durerea, (masochismul) şi plăcerea de a provoca durerea (sadismul); există, în dragoste, fuziunea antagonică „dureros de dulce", după cum există mândria devotamentului, gloria marilor şi micilor sacrificii, în care suferinţa dobândeşte semn pozitiv şi funcţie benefică. Cu atât mai puţin se poate constitui un criteriu hedonist sau utilitarist de apreciere valorică. De ce o plăcere ar fi superioară plăcerii contrarii? De ce din două interese contradictorii, morala şi dreptul protejează pe unul şi condamnă pe celălalt? Răspunsul nu îl poate da decât determinarea unui principiu raţional, umanist, universal şi necondiţionat valabil, întemeiat implicit pe demnitatea persoanei umane şi pe progresul voinţei generale spre libertate etică şi creativitate. Această ridicare în planul binelui şi al justului, cu urmarea că dualităţile empirice, plăceri şi interese, sunt supuse judecăţii morale şi sentinţei juridice, este negată, cum am văzut. În momentele principiale şi în acelea polemice ale utilitarismului său, în aplicarea lui (calcul hedonistic) şi în formularea finală (cea mai mare fericire), Bentham pare a se apropia de Kant. Maximalizarea fericirii se aseamănă cu „generalizarea fără contradicţii" proprie virtuţii în concepţia gânditorului din Königsberg. De asemenea, atunci când el, Bentham, deosebeşte dreptul care este, de cel care ar trebui să fie. În realitate, Bentham rămâne în ambele cazuri, prizonierul empiriei. După el, fericirea generală este suma fericirilor individuale – e vorba de o adunare factică, fără un temei valoric, pe când, în cazul lui Kant există acest temei valoric: libertatea ca principiu de legislaţie universală. În doctrina benthamiană a dreptului există aceeaşi aparentă corectare a pozitivismului şi aceeaşi recădere în empirice. Din toate componentele valorice ale ideii de justiţie, autorul reţine ca centrală, securitatea – asigurarea profitului – iar legea este redusă la „porunca puterii suverane". Normele penale ar trebui să stabilească o astfel de balanţă între delict şi pedeapsă încât respectarea legii să apară mai utilă decât violarea ei. Şi Bentham argumentează cantitativ, dă cifre în lire sterline. „Să presupunem că profitul de pe urma delictului este de zece lire sterline şi că şansa pedepsei (de a fi prins, n.n.) e de unu la doi. Pentru a face ca suferinţa să fie echivalentă cu câştigul dobândit în urma delictului, ar trebui ridicată pedeapsa la douăzeci de lire." (*Teoria pedepselor*, tr. franceză, p. 13)

J. Austin şi jurisprudenţa analitică. J. Austin (1790-1859) este un adept al lui Bentham, interesat însă nu atât de principiile filozofico-politice ale utilitarismului, cât de aplicarea lor la dreptul pozitiv şi de analiza logică

a conceptelor comune tuturor sistemelor juridice. Despre lege, Austin are o concepţie imperativistă şi statală. Dreptul pozitiv este stabilit de superiorii politici şi impus inferiorilor politici care sunt obligaţi să i se supună, sub ameninţarea unei sancţiuni. Nu toate normele care comandă comportarea sunt juridice, în afara dreptului rămâne *the positiv morality*, alcătuită din „legile" onoarei, modei, obiceiului, opiniei publice etc. Preocuparea principală a lui Austin se aseamănă cu ceea ce face astăzi teoria generală a dreptului: să construiască un sistem de concepte juridice formale, independente de conţinutul moral şi de condiţiile istorice şi sociale. Desigur, jurisprudenţa analitică nu ignoră aceşti factori, dar, ocupându-se de dreptul aşa cum este, îl lasă în seama legislaţiei care se referă la drept aşa cum ar trebui să fie.

Ihering şi jurisprudenţa intereselor

Două sintagme au asigurat notorietatea lui Rudolf Ihering (1851-1911) ca gânditor juridic: „Dreptul este ocrotirea intereselor" şi „Lupta pentru drept". Deci, materia dreptului continuă să fie interesul, dar spre deosebire de Bentham, utilitarismul lui Ihering este conflictiv, dinamic şi ascendent. Interesele fiind diverse şi adesea opuse, pentru a obţine ocrotirea juridică, se desfăşoară o aprigă şi continuă luptă împotriva injustiţiei şi pentru afirmarea omului ca om. Nu este limpede dacă gândind acest scop elevat, Ihering se referă la dreptul pozitiv sau la un drept superior celui în vigoare. Oricum, din ultimele scrieri ale autorului, emană o „severă energie morală" (G. Fassó) care depăşeşte simpla constatare pozitivistă a faptelor.

Aceeaşi situaţie bivalentă caracterizează şi şcoala de interpretare juridică denumită „jurisprudenţa intereselor" care, inspirându-se din ideile „celui de-al doilea Ihering", respinge metoda logico-formală a *jurisprudenţei conceptelor* şi practică metode realist-teleologice. Deosebirea se învederează îndeosebi în cazul de lacună a legii. Respingând poziţia „conceptiştilor" că ordinea juridică deţine o plenitudine logică şi că orice caz trebuie rezolvat prin sistemul de norme existente, reprezentantul cel mai important al jurisprudenţei intereselor, Ph. Heck, consideră că rezolvarea trebuie să se realizeze prin „dezvoltarea axiologică a mandatului legiuitorului, ţinând seamă de interesele care intră în joc şi apreciindu-le în formă autonomă pentru a le integra, pe baza unor judecăţi de valoare, care trebuie să fie, în regulă generală, acelea care l-au călăuzit pe legiuitor. În cazul că acestea nu pot fi identificate, judecătorul este îndrituit să le formuleze el însuşi prin proprie valorizare". (*Eigenwertung*)

Pozitivismul juridic

În faţa dualităţii constitutive a fenomenului juridic – fapticitate şi normativitate (*quaestio facti* şi *quaestio juris*) – pozitivismul juridic este solicitat în două direcţii divergente; pe de o parte doreşte să rămână fidel pozitivismului filozofic (antimetafizică, cultul datelor experienţei, ordonarea cauzală a faptelor), iar pe de alta, este adus să recunoască specificitatea dreptului, imperativitatea justă, normativitatea întemeiată pe valoarea superioară a justiţiei şi a binelui comun. Demersul juriştilor pozitivişti constă în desprinderea dificilă, parţială, adesea involuntară, de premisele empirice şi apropierea de concluziile idealismului critic. În cadrul noii discipline pe care o creează pozitivismul lor (teoria generală a dreptului), paşii spre elementul raţional-valoric sunt tot mai evidenţi la Adolf Merkel (1836-1896), la Rudolf Bierling (1841-1919) şi la F. Somló (1873-1920).

Cel dintâi, Merkel, vede în drept mai mult un fapt decât o problemă, cercetabil prin metoda inducţiei, iar faţă de doctrinele filozofico-juridice manifestă o scrupuloasă rezervă, constatând că în drept – acţionează două forţe: interesul (scopurile) pe de o parte, şi justiţia pe de alta. În privinţa relaţiilor dintre aceşti doi termeni Merkel se abţine de la orice preferinţă, observând numai că există trei soluţii posibile: a) identificarea, aşa cum fac cei care confundă justiţia cu utilitatea socială, b) excluderea unui termen în favoarea celuilalt şi c) coordonarea prin delimitare (dreptul obligaţiilor ar fi supus criteriului utilitar-economic, în timp ce dreptul penal ar forma domeniul justiţiei).

Cel de al doilea, Bierling, pune la baza definiţiei şi a întregii sale teorii despre drept ideea de „recunoaştere (*Erkennungstheorie*), care are meritul de a depăşi teoria forţei, întrucât cere ca ordinea juridică să convingă, să se justifice pentru a obţine recunoaşterea. Recunoaşterea nu se referă la definiţia dreptului (*Rechtsbegriff*), ci la eficacitatea lui (*Rechtsgeltung*) şi pare ameninţată de un cerc vicios: un drept este în vigoare când e recunoscut şi e recunoscut când este în vigoare. În fond, dacă forţa sistemului juridic trebuie să se legitimeze prin recunoaşterea membrilor săi, recunoaşterea acestora, la rândul ei, trebuie să se justifice prin raportare la valorile binelui şi dreptăţii. În cazul unei revoluţii autentice, „se retrage" vechea recunoaştere degradată şi viciată, în favoarea alteia superioară moral, politic şi juridic.

Cel mai departe este dus pozitivismul juridic de Felix Somló, autor al unei cuprinzătoare şi bine articulate *Teorii fundamentale ale dreptului* (*Juristische Grundlehre*). Aceste concepte fundamentale nu derivă din

conţinutul disciplinelor juridice particulare, ci ele condiţionează logic, înţelegerea şi studiul tuturor fenomenelor juridic; exemplificând, Somló afirmă că se poate imagina un sistem juridic, fără noţiunile de proprietate sau căsătorie, dar nu şi fără conceptele de „obligaţie" sau de „adresant al normei". Acest *a priori* relativ este independent şi prealabil faţă de noţiunile conţinutistice ale unui anumit sistem juridic, dar nu este mai puţin rezultatul experienţei juridice în ansamblul ei. Aşa se face că în definiţia „de bază" a dreptului pe care o propune Somló, accentul cade tot pe un fapt: puterea dătătoare de norme şi pe atributele ei: constantă, cuprinzătoare, cea mai înaltă, ascultată. Procedeul lui Somló este la fel de empiric ca acela al lui Bierling, numai direcţia lui diferă: Bierling priveşte spre cei supuşi normelor, iar Somló la stăpânul care le emite. În fond, el nu tratează despre definiţia dreptului şi nu recurge la analiza logică a gândirii şi cunoaşterii, ci despre originea dreptului şi procedează prin clasificare şi generalizare empirică, desigur unele cunoştinţe fiind anterioare şi servind drept bază celorlalte. Încă o dată se face confuzie între perspectiva genetică şi cea sistematică, între cauză şi temei, între explicare şi justificare. Identificarea dreptului cu „puterea capabilă să-şi aducă la îndeplinire ordinele" duce la aforismul lui Lassalles: „dacă am o dată puterea la ceva, atunci a doua oară am şi dreptul la aceasta".

Pozitivismul sociologic şi dreptul viu

Întrucât am tratat, în partea introductivă, despre relaţiile filozofiei dreptului cu sociologia, dând ample citate despre obiectul şi metodele acestei discipline (G. Gurvitch, D. Gusti, P. Andrei, M. Djuvara), iar în volumul meu *Privire asupra filozofiei juridice contemporane I, Pozitivismul*, am insistat asupra deosebirilor dintre drept ca ştiinţă normativă, a lui „trebuie" (*Sollenswissenschaft*) şi sociologie, ca ştiinţă cauzală a lui „este" (*Seinswissenschaft*), voi menţiona acum numai contribuţia pe care a adus-o în trecut sociologia la progresul disciplinei dreptului, atunci când a lărgit sau depăşit pozitivismul îngust (Sumner Maine, Durkheim) şi voi schiţa noile puncte de contact şi corelaţiile pe care metodologiile actuale le stabilesc între social şi juridic.

În primul caz, e izbitoare *concordanţa rezultatelor* obţinute de H. Sumner Maine (1822-1888) pe baza metodei comparativist-sociologice şi de F. Durkheim pe temeiul poziţiei sale de obiectivism sociologic, pe de o parte şi a formulelor lui Kant şi Hegel pe de alta. Primul, Maine, în al

său *Ancient law (Dreptul antic)*, a determinat „legea" evoluţiei juridice ca fiind o trecere de la statut la contract, de la încadrarea statică, inderogabilă a individului într-o ordine autoritară, tradiţională, la asociaţia voluntară pe bază de iniţiativă, consens şi cooperare. Al doilea autor, Durkheim, observând evoluţia dreptului penal, a stabilit şi el două „legi"; trecerea de la solidaritate mecanică, uniformizatoare represivă, autoritară, la solidaritatea organică, diferenţiatoare, complementară, implicând diviziunea muncii şi integrarea liberă a rezultatelor, în care toleranţa creşte şi pedepsele se atenuează. Recunoaştem, în perspectivă istorică şi sociologică, valorile de libertate raţională şi demnitate a persoanei umane, afirmate în perspectivă axiologică de Kant şi Hegel. Este deci posibilă o echivalenţă epistemică între scopul real al dreptului, constatat sociologic, pe termen lung şi valoarea lui ideală, justiţia, elaborată speculativ de filozofia juridică. Noţiunile-punte prin care se realizează echivalenţa sunt acelea de tip, sistem şi mental colectiv. În Tratatul de faţă, ele au fost aplicate în problema clasificării tipurilor de drept propuse de prof. Tuka, în punerea în sistem a păcii de Titulescu şi în noua teorie a revoluţiei.

Doctrina dreptului viu. La începutul secolului XX, pozitivismul sociologic cristalizează în ceea ce s-a numit Dreptul viu, teoretizat de G. Ehrlich în *Grundlegung der Soziologie des Rechts (Fundamentarea sociologiei dreptului*, 1913). Teza principală constă în a afirma *pluralismul centrelor de creare a dreptului*, care se naşte nu numai din legile statului, ci şi din reglementările diverse, suple, „vii" produse de diferite grupări sociale (familie, corporaţii, sindicate etc.) cu corolarul aplicativ al libertăţii de interpretare şi decizie a judecătorului. Am arătat mai înainte în ce sens trebuie înţeleasă teza teoretică a lui Ehrlich: „socialul condiţionează juridicul". Doctrina „dreptului viu" a fost preluată şi amendată de curentul „liberei cercetări ştiinţifice" reprezentat de Fr. Geny (1871-1924) în *Science et technique en droit privé positif.*

Negativismul radical

Nu putem încheia prezentarea reducţionismului pozitivist fără a trata succint despre *supralicitarea lui anarhică şi iraţionalistă*, care neagă pe rând, „în scară", ştiinţa dreptului, legea, statul, binele şi în cele din urmă calitatea de om. Desigur, *back-ground*-ul acestui negativism – iraţionalismul sarcastic sau agresiv – este opus raţionalismului empiric profesat de pozitivismul clasic, pentru a zice aşa, dar ambelor le este comună plăcerea de *a nega idealul* şi de a *superioriza inferiorul.*

Pe prima treaptă a acestei scări paradoxale, *ad inferos*, se situează *J.H. Kirchmann* (1802-1899) care, constatând că obiectul ştiinţelor naturii este constant, neschimbător, iar acela al ştiinţei juridice – legile – este esenţial variabil, neagă jurisprudenţei caracterul ştiinţific. Într-un discurs intitulat chiar *Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft (Lipsa de valoare a jurisprudenţei ca ştiinţă)*, se află celebrul său „aforism": „Trei cuvinte modificatoare ale legiuitorului şi biblioteci întregi devin maculatură."

Pe a doua treaptă, *Max Stirner* (1806-1856) contestă nu numai ştiinţa juridică, ci dreptul însuşi, împreună cu toate celelalte valori: morale, religioase, politice etc. Negaţiile lui nu au fundament filozofic, ele sunt expresia unei *egolatrii delirante*, a unei *autodivinizări frenetice*. „Ce sau cine îmi dă chestia asta, Dreptul? Răspunsul obişnuit este: Dumnezeu, Iubirea, Raţiunea, Natura, Umanitatea etc. Nu, numai forţa, puterea ta îţi dă acest drept." „Eu îmi trag orice Drept şi orice autoritate din mine însumi, eu sunt îndreptăţit la tot ce sunt în stare să am şi să fac." „Se spune despre Dumnezeu că este perfect şi ca atare nu are obligaţia să aspire la perfecţiune. E în regulă şi asta e valabilă şi pentru mine."

Cazul lui *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) este mai complex. Negarea dreptului stabilit, tradiţional, este o consecinţă a conceptelor fundamentale în gândirea sa: *răsturnarea tuturor valorilor, voinţa de putere* şi *supraomul*. În stilul său magnific, susţine că dreptul, ca întreaga societate, este un truc prin care cei slabi încearcă să învingă pe cei puternici. Statul şi societatea nu au vreun scop altruist, ci sunt imoralitatea organizată. Contra lor, contra „moralei de turmă", Nietzsche exaltă valorile vitale, forţa, violenţa, morala *Übermensch*-ului, dincolo de bine şi de rău. Efectele corespunzătoare lor sunt dispreţul celorlalţi şi voluptatea de a-i zdrobi. Cu singura concesie că şi ceilalţi au „dreptul" să zdrobească. De aici concluzia care de altfel nu este nouă: „Întotdeauna şi tot mai mult trebuie să se realizeze între oameni lupta şi inegalitatea... În mod *divin* trebuie să luptăm unul contra altuia." (*Aşa vorbit-a Zarathustra*)

În prezent, negativismul juridic nu mai este romantic eruptiv, ci tehnicist elaborat. Este cazul conceptului de „non-drept" sau altfel spus de „absenţă a dreptului", propus de prestigiosul şi fascinantul gânditor care este profesorul *Jean Carbonnier*. Eminent civilist şi sociolog al dreptului, spirit universal, religios şi sceptic în acelaşi timp, atras de *terrae incognitae*, Carbonnier este descoperitorul unui ansamblu de „pete albe" care nu sunt nici drept, nici antidrept (delict), ci non-drept, zone din care dreptul s-a retras, nu vrea să intervină, rămâne în espectativă, refuză să determine etc.

Carbonnier identifică abundent formele şi manifestările non-dreptului (v. expunerea lor amănunţită în *Lecţii de sociologia dreptului* de Valerius N. Ciucă). Conceptul de „retragerea dreptului" din domenii în care ar trebui să fie prezent şi activ poate fi aplicat cu efecte surprinzătoare în dreptul internaţional şi în politica externă a marilor puteri. Înţelegerea de la Ialta poate fi considerată ca un caz elocvent. Îndrăznim să completăm teoria lui Carbonnier cu teza că *vidul juridic* nu poate rămâne aşa, că *trebuie umplut* (ce a făcut Uniunea Sovietică, după Ialta, în Europa orientală şi parţial în cea centrală) şi că dreptul, are *tendinţa de a reveni şi recupera non-dreptul* (democratizarea statelor fost comuniste şi integrarea lor în organizaţii internaţionale continentale şi intercontinentale).

Texte şi comentarii

1. Savigny despre creştinism şi cutumă

„Creştinismul nu se instituie numai ca o normă a acţiunilor noastre. În fapt, el a transformat omenirea şi se află la originea tuturor ideilor noastre, chiar şi a acelora dintre ele care par să-i fie străine şi chiar ostile." (*Tratat de drept roman actual*, cap. 2, par. IV)

„Cu cât ne apropiem de începuturile istoriei, constatăm că la fiecare popor în parte dreptul civil are trăsături particulare, bine determinate ca şi obiceiurile, moravurile, organizarea politică. Dreptul nu este deci o măsură absolută care s-ar putea aplica nediferenţiat, pretutindeni, precum morala: el este unul dintre resorturile corpului social, o dată cu care se schimbă şi se dezvoltă, după nişte legi care nu depind de capriciile momentului. Dreptul se creează printr-o mişcare lentă şi printr-o dezvoltare organică. El se produce spontan prin cutumă, prin jurisprudenţă, prin acţiunile specifice ale puterii politice, sub imperiul unei raţiuni mai înalte decât raţiunea umană, pe care aceasta din urmă ar încerca zadarnic să o subordoneze vederilor şi opiniilor ei de moment". (*Despre chemarea timpului nostru pentru legislaţie şi ştiinţă juridică*)

2. Bentham despre utilitarism

„Întregul sistem al moralei, întregul sistem al legislaţiei se sprijină pe această unică bază: cunoaşterea plăcerilor şi a suferinţelor. Este principiul oricărei idei limpezi. Când vorbim de vicii şi virtuţi, de acte inocente sau criminale, de sistem de recompense sau de pedepse, despre ce este vorba?

Despre suferinţă şi plăceri, despre nimic altceva. În morală sau în legislaţie orice raţionament care nu se poate traduce prin aceste cuvinte simple – suferinţă şi plăcere – este un raţionament obscur şi sofisticat din care nu putem reţine nimic."

„Morala în general este arta de a conduce acţiunile umane aşa încât din ele să rezulte cea mai mare cantitate de fericire posibilă." (*Opere*, tr. franceză, p. 21 şi 37)

„Orice individ se conduce, chiar fără să fie conştient de aceasta, după un calcul, bine sau rău făcut, al plăcerilor şi suferinţelor. Dacă presupune că suferinţa va fi urmarea unui act care îi procură plăcere, ideea noastră va acţiona asupra lui ca o forţă suficientă pentru a-l determina să renunţe. Valoarea totală a suferinţei îi va părea mai mare decât valoarea totală a plăcerii, puterea repulsiei va fi precumpănitoare, iar actul nu se comite. Trebuie ca răul suferinţei să depăşească plăcerea dată de delict." (*Teoria pedepselor*, tr. franceză, p. 13)

3. Bertrand Russell despre principiul plăcerii

„Când se spune că fiecare om îşi doreşte propria-i fericire afirmaţia e susceptibilă de două înţelesuri; din care unul e un truism şi celălalt e fals. Orice mi se întâmplă să doresc, voi obţine oarecare plăcere împlinindu-mi dorinţa; în acest sens, orice doresc este o plăcere şi se poate spune, deşi cam simplist, că plăcerile sunt ceea ce doresc. Acest sens al doctrinei constituie un *truism*.

Dacă înţelesul este că atunci când doresc un lucru, îl doresc pentru plăcerea pe care acesta mi-o va da, afirmaţia este de obicei neadevărată. Când mi-e foame, doresc hrană şi atât timp cât foamea durează, hrana îmi va pricinui plăcerea. Dar foamea, care e o dorinţă, vine mai înainte, plăcerea e o consecinţă a dorinţei. Dacă ai hotărât să-ţi dedici seara liberă mergând la teatru, vei alege piesa care vei crede că îţi va da o plăcere mai mare. Dar astfel de acţiuni, determinate de dorinţa directă de plăcere, sunt rare şi neimportante. Principalele activităţi ale fiecăruia sunt determinate de dorinţe care sunt anterioare calculării plăcerilor şi durerilor.

Orice poate fi obiect de dorinţă; un masochist poate să-şi dorească propria-i durere. Masochistul, fără îndoială, derivă plăcerea din durerea pe care a dorit-o, dar plăcerea este efectul dorinţei, nu viceversa. Apoi, un om poate să dorească ceva care nu-l afectează personal, afară de faptul că aşa preferă el – de pildă victoria unei părţi într-un conflict în care ţara lui e

neutră. Poate, e adevărat, să dorească o mărire a fericirii generale sau o atenuare a suferinţei generale. Sau, dimpotrivă, asemeni lui Carlyle, să dorească lucruri opuse. Şi cum dorinţele variază, aşa variază şi plăcerile." (*A History of Modern Philosophy*, p. 778-9)

4. Un pamflet contra utilitarismului

„Să ne clădim deci fericirea pe temeliile bucătăriei şi nu ale moralei; atunci, scuturând tingirea în chip de cădelniţă, să oferim Diavolului fumul care-i place şi să trăim fericiţi din untura pe care o rezervă aleşilor săi." (Thomas Carlyle)

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MODELE ROMÂNEŞTI DE CREATIVITATE JURIDICĂ

Mircea Djuvara

Pentru a înţelege cu adevărat devenirea dramatică a culturii româneşti în secolul XX (şi, în cadrul ei, rostul şi valenţele gândirii filozofico-juridice), este indicat să trecem dincolo de cauzalitatea imediată, măruntă, superficială, a faptelor care funcţionează de obicei pe baza înşelătorului *post hoc ergo propter hoc* şi, privind de sus, „sofianic", ne-ar îndemna Blaga, să stabilim nexurile de ansamblu, semnificative, care au dominat avatarurile noastre culturale, *sistemele* în care s-au articulat împliniriile şi neîmplinirile noastre în domeniile artei, ştiinţei şi filozofiei. În acest cadru, se cuvine, mai departe, a reconstitui figurile exemplare ale creativităţii româneşti, pe de o parte situându-le în funcţie de o bine chibzuită tipologie spirituală a epocii, şi pe de alta, aşezându-le în lumina cathartică de acum şi în perspectiva pe care aş numi-o, cu o sintagmă împrumutată de la Ernesto Sábato, *dialectica speranţei*.

După anii de plumb, atât de lungi şi de grei, ai tăcerii totalitare, este ceea ce trebuie să se întâmple şi cu personalitatea, gândirea şi opera învăţatului, demnitarului şi omului de bine care a fost Mircea Djuvara. Rangul lui înalt în ierarhia valorilor româneşti, sensul european şi, mai mult, universal al strădaniilor şi izbânzilor lui justifică o astfel de *restitutio in integrum*. Ea a şi început prin cartea în care distinsul jurist Barbu Berceanu a adunat, ordonat şi comentat, cu competenţă şi talent, opera profesorului – cursuri, studii, comunicări – neadunate totuşi într-un tratat. Editura Academiei Române m-a solicitat să scriu un studiu introductiv la această lucrare intitulată *Universul juristului Mircea Djuvara*. „Avem nevoie de un Djuvara paradigmatic, exemplar, dar văzut de aproape, uman. Or, d-voastră i-aţi fost student preferat, doctorand ambiţios, şef de cabinet când a fost ministrul Justiţiei, asistent la catedra de filozofia dreptului, prim exeget al neokantianismului său." Am acceptat şi am răspuns cu un portret de reprezentant al creativităţii juridice româneşti, alături de N. Titulescu. Iată textul.

Harta epocii. Cronologic şi valoric, Mircea Djuvara aparţine unui sistem de plenitudine: epocii dominante pe care a trăit-o sau, mai exact, şi-a creat-o România între anii 1918 şi 1938. Pentru prima dată în istoria ei, ţara noastră s-a bucurat, în aceste două decenii, de împlinirea neîntinată şi neştirbită a visului de totdeauna – unirea tuturor românilor – şi tot pentru întâia oară şi-a exercitat pe deplin suveranitatea: intern prin instaurarea unui regim modern, democratic, iar extern prin colaborarea leală şi prestigioasă la apărarea păcii şi la începuturile de construcţie europeană. Cu inevitabili contratimpi, a fost un timp de libertate şi exuberanţă creatoare. Lipsiţi de invazii, ameninţări şi năpaste, aceşti ani au constituit o sinteză neîntrecută de excelenţă românească şi integrare europeană iradiantă (e de ajuns să ne gândim la Brâncuşi şi Titulescu). Şi era un zenit multiplu, bogat, vădit în toate câmpurile şi modalităţile creaţiei. O vocaţiei ambiţioasă şi o voinţă vehementă de *fiat nova lux* şi de *excelsior* operau vădit pretutindeni: în poezie prin Tudor Arghezi, Ion Barbu, Nichifor Crainic, Lucian Blaga; în proză prin Liviu Rebreanu, Hortensia Papadat-Bengescu, Camil Petrescu; în critică prin Tudor Vianu şi G. Călinescu. În filozofie, coborâtă adesea în eseu şi ziaristică, noutăţile uimitoare veneau de la Nae Ionescu şi de la discipolii săi, în frunte cu cei care aveau să devină figuri paradigmatice, în ţară sau în străinătate (Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica). Şcolile româneşti de matematică, medicină, sociologie şi istorie, pe cale de afirmare naţională şi internaţională, includeau nume de referinţă: Gh. Ţiţeica, D. Pompei, dr. G. Marinescu, D. Gusti, V. Pârvan, N. Iorga.

Desigur, în perspectiva timpului, unele trăsături ale personalităţilor menţionate aici apar pilduitoare, purtătoare de mândrie şi încredere, ca formidabila capacitate a lui Titulescu de a prevedea şi asuma viitorul, pe când altele, precum pasionalitatea lui Iorga, paradoxele lui Nae Ionescu sau excesele de entuziasm ale „trăirişti1or", rămân în pitoresc sau, mai bine, intră în umbră. În ansamblu însă, sistemul era făcut din demnitate, cordialitate şi rodnicie: toţi aceşti reprezentanţi de seamă ai creativităţii româneşti au adus ceva în plus faţă de standardele europene.

În acest sistem plenar, Mircea Djuvara se integrează cu drepturi depline, prin gând şi faptă, prin vocaţie şi destin. Relaţiile lui cu epoca sunt lipsite de şovăieli, deziceri sau căinţe. Problema este numai de a stabili unde şi cum se înfăptuieşte contribuţia lui, limpede şi coerentă, la creativitatea clocotitoare a epocii. Pentru această situare, vom porni de la tipologia

spiritualităţii elaborată de Mircea Vulcănescu şi publicată în Criterion la 1 noiembrie 1934. Cu gustul şi darul clasificărilor revelatoare, pe care le cunoşteam de la seminariile de etică, urmărite cu fervoare, Mircea Vulcănescu deosebea trei direcţii de mişcare în spiritualitatea interbelică. Comentariile lui la fiecare din ele sunt sigure, precise, clarvăzătoare.

Prima direcţie sau „categorie", cum o numeşte Mircea Vulcănescu, include pe Nichifor Crainic şi pe Nae Ionescu (acesta cu oarecare limite). Ea este aceea a *spiritualităţii creştine*, în sens tradiţionalist şi ortodox, în care se înscrie însuşi autorul eseului. Pentru această direcţie de gândire şi formă „duhovnicească" de cuget, viaţa interioară şi cultura sunt trepte şi instrumente spre transcendenţa divină. Desacralizate, ele devin relative, trecătoare şi chiar primejdioase.

A doua categorie cuprindea patru varietăţi principale: a) *marxismul*, care se centrează pe lupta de clasă şi aserveşte valorile spirituale determinismului economic şi dictaturii politice (între adepţi e menţionat Petre Pandrea, iar dintre „patronii marxismului" M. Ralea şi G. Călinescu); b) *naţionalismul integral* (A. C. Cuza, C. Codreanu, O. Goga, M. Manoilescu, deci *extrema dreaptă*), care înlocuieşte grupul social absolutizat (nu clasa, ci neamul) şi demersul fundamental (nu dialectica, ci trăirea organică, exaltată) şi c) al treilea grup al celor care cred în *idealul umanist, universal*, echilibrat şi spiritualist (C. Noica, Dan Botta şi, dintre înaintaşi, Tudor Vianu şi Camil Petrescu). „Opuşi deopotrivă marxismului întemeiat pe clasă şi naţionalismului întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referinţă este omenirea întreagă, aceştia se deosebesc în special de marxism prin spiritualismul lor opus materialismului istoric, iar de naţionalism în special se deosebesc prin idealismul lor, opus realismului acestora."

Oarecum în afara acestei clasificări cu logică spaţială (stânga, dreapta, centru), Mircea Vulcănescu situează al patrulea grup, promotor al unei *„spiritualităţi agonice"*, oscilând nemulţumit atât de dogmatismul ortodox, cât şi de materialismul marxist sau de particularismul naţionalist. În privinţa umaniştilor clasici, seninătatea şi eleganţa acestora sunt bineînţeles incompatibile cu caracteristicele „agonicilor", pigmentate iconoclast şi anume: luciditatea, negaţia şi tragicul unei îndoieli care ar vrea să se depăşească spre un om nou ce întârzie să apară (Mircea Eliade, Emil Cioran, Eugen Ionescu).

Unde se situa Mircea Djuvara? Desigur, la mijloc, între idealiştii umanişti, ca un bun adept al sintezei kantiene căreia încearcă să îi dea perspectivă

şi dinamism modern. Raţiunea – pentru el, suverană, înţeleaptă şi universală – îl oprea de la supuneri mistice, absolutizări agresive de „obiecte" sociale – fie clasa, fie naţiunea –, iar firea nu îi era înclinată spre trăirisme tulburi şi gratuităţi gidiene. Nu simţea ispite duhovniceşti ca cei din prima categorie, nici plăcerea de a nega totul, inclusiv propriile-i negaţii, precum cei din grupul agonicilor. Nu cultiva „cearta facultăţilor", ci convergenţa lor creatoare de cultură, credea că violenţa şi agresiunea sunt, în cele din urmă, autodizolvate. Dintre oameni, îi plăceau cei care refuză să primească avantaje şi fac mai mult decât sunt obligaţi. De aici stima şi prietenia pentru George Brătianu, care, respingând dubla protecţie a vârstei şi a condiţiei de fiu al atotputernicului prim-ministru, s-a angajat ca voluntar de două ori, făcând ambele războaie, în ambele sensuri: primul în 1916 contra nemţilor şi al doilea în 1941 contra bolşevicilor.

Cum credea Mircea Djuvara că *se poate realiza* acest *idealism umanist de centru*? Care erau mijloacele folosite de această spiritualitate, cumpănit raţională? În trei feluri, potrivit ipostazelor personalităţii sale. Răspunsul cărturarului, eruditului şi gânditorului filozof, consta în expansiunea idealismului kantian, în întemeierea experienţei şi în genere a cunoaşterii pe *raţiunea* care le construieşte pe amândouă. Aceasta atât în ordinea teoretică, raţiunea fiind calea regală a adevărului, cât şi în ordinea practică a binelui şi a datoriei morale. În a doua ipostază, ca om politic şi demnitar al guvernului, Mircea Djuvara *subordona tribulaţiile puterii valorilor morale şi idealului de justiţie*, ambele fiind elaborări raţionale. Al doilea răspuns consta deci din *eticizarea fenomenului politic*. În sfârşit, ca om între oameni, atitudinile şi mijloacele preferate de Mircea Djuvara erau şi rămâneau *bunăvoinţa elegantă, simpatia discretă* şi *ajutorul rezonabil*. A trece în dăruire frenetică, în eroism implacabil şi în sfinţenie sinucigaşe, însemna pentru profesor a ceda unor mobiluri patologice de a face răul crezând că faci binele.

Portret. Într-o epocă efervescentă şi colorată cum a fost cea interbelică, o personalitate repetat raţională şi neobosit kantiană a putut fi socotită drept uscată în lumea universitară şi timidă în cea politică. În realitate, vehemenţii critici egotici nu-şi dădeau seama că există, că trebuie să existe, o cumpătare în practica virtuţilor şi o îndeplinire controlată, nu dezlănţuită, a binelui. Cât despre pasivitate, a nu crede într-un stat totalitar, providenţial, mereu ofensiv şi mobilizator se dovedeşte, acum, a fi fost un merit, iar maxima de a guverna cât mai puţin, dar cât mai eficient şi moral, este foarte compatibilă

atât cu conservatorismul cât şi cu liberalismul modern, derivate – mai ales ultimul – din concepţia kantiană.

Dacă în acest portret „categorial" ar trebui să adaug câteva trăsături concret-afective, revelatoare pentru chipul intim al lui Mircea Djuvara, aş alege două mărturisiri neaşteptate şi tulburătoare pe care mi le-a făcut profesorul despre tinereţea sa. Cea dintâi se referea la o dragoste totală, împărtăşită şi la pierderea tragică a fiinţei iubite. Nu a găsit nici un antidot la disperare şi la gândul sinuciderii decât să se supună unei mecanici a uitării, să se scufunde într-un torent de vise continue, stupefiante: filme peste filme, de dimineaţa până seara, timp de mai multe săptămâni. Ascultând această confesiune, mă gândeam la reţete similare: la cea pascaliană – *la divertissment étourdissant* – şi la cea baudelaireană – *les paradis artificiels* –, dar mai ales mă gândeam cât de departe rămânea imaginea omenească a profesorului meu de aceea a unui Kant iremediabil burlac, inventator al unei metode inderogabile de a se înveli noaptea şi orator, blocat de lipsa unui nasture la haina unui ascultător al cursurilor sale. A doua mărturisire m-a dus în faţa unui volum de versuri juvenile pe care Mircea Djuvara îl intitulează *Bronz* şi care, cred că nu s-a publicat niciodată. Profesorul mi-a explicat: „Era ceva simbolic şi simbolist. Titlul mi-a fost sugerat de un aforism a lui Chamfort care spunea că, în faţa cruzimilor vieţii, *le coeur humain se brise ou se bronze*. Mie, probabil, mi-a revenit bronzul, dovadă că am părăsit poezia."

Doctrina neokantiană. Trecând acum la opera lui Mircea Djuvara şi privind-o potrivit metodologiei enunţate la început, apare clară dubla ei importanţă, după cum o raportăm la epocă sau o asumăm în perspectiva timpului românesc şi universal de acum.

În cadrul celor două decenii culminante, 1918-1938, meritul principal al profesorului Mircea Djuvara a fost de a extinde efervescenţa creatoare a vremii din domeniul literar artistic la acela al disciplinelor morale, juridice şi politice. În această împrejurare, Mircea Djuvara a lucrat ca un multiplicator de strălucire. El a lărgit sistemul plenar integrându-i o doctrină de filozofia dreptului, elaborată pe baza concepţiei kantiene, dar cu directe şi fertile aplicaţii la ţara noastră.

Despre această opţiune filozofică sunt dator cu câteva explicaţii atât ca martor, cât şi ca participant. În timpul studenţiei şi apoi în anii când am condus seminarul de filozofie juridică ca asistent, credeam că acel kantianism al maestrului reprezenta o întâlnire fericită între doi gânditori, acum însă

îmi dau seama că era o relaţie necesară între un filozof culminant – cel mai nobil şi coerent filozof al idealului – pe de o parte şi un timp culminant pe de alta – timpul nostru, al unei mari şi vulnerabile Românii, care nici nu ştia câtă nevoie are de Kant, adică de raţiune, de datorie, de rigoare. Oricum, erau destui cei care, fără să fi zărit măcar accesibilele şi luminoasele *Prolegomena*, susţineau că Mircea Djuvara făcuse o fixaţie kantiană, că repetă neobosit ceea ce *magister dixit*. Nici vorbă de aşa ceva! În primul rând, din cauza lui Kant. La care Kant să te fixezi? Căci gigantul de la Königsberg nu este *un* autor, ci *o lume* întreagă de idei, perspective şi interpretări, diverse, începând cu „depăşirile" idealiste ale lui Fichte şi Hegel, trecând prin *concordia discors* a lui Schopenhauer, până la filtrul francez al lui Renouvier şi Boutroux, pentru a termina cu elaborările neokantienilor, atât cei din şcoala de la Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer), cât şi cea sud-vestică a valorilor (Rickert, Windelband). În al doilea rând din cauza lui Mircea Djuvara însuşi care nu putea să nu-l depăşească pe Kant, fie prin adaosuri de elemente diferite (Hamelin, Brunschvicg, Gentile), fie prin modificări structurale. Cei care ne aflam aproape de scrierile şi ideile profesorului – studenţi avansaţi, colaboratori – priveam cu admiraţie îngrijorată temeritatea maestrului nostru care renunţa la lucrul în sine şi la echilibrul „fenomen-numen", sporea nelimitat numărul categoriilor, dizolva substanţa în complexe de relaţii şi instaura un fel de omniprezenţă a raţiunii, creatoare atât a formei cât şi a materiei cunoştinţelor. Nimic nu mai era dat, totul era construit. În fond, Mircea Djuvara transforma criticismul transcendental – un sistem bazat pe echilibru şi contraponderi – în idealism logic – un sistem cu dinamică infinită. De unde provenea atunci impresia falsă de fixitate? Cred, pur şi simplu, că din diferenţa dintre versatilitatea ieftină şi frivolă a unor diletanţi într-ale filozofiei şi seriozitatea, constanţa, sistematicitatea unui spirit profesoral cum era Mircea Djuvara.

Sub această perspectivă şi cu aceste puteri, rezultatele filozofiei juridice djuvariene erau impresionante. În istoria doctrinelor de filozofia dreptului, ea reprezenta a treia fază de dezvoltare, ultimul termen care, credeam noi, aduce rezolvarea în confruntarea milenară dintre fapticitate şi normativitate, dintre lumea lui „ceea ce este" (*Sein*) şi a lui „ceea ce trebuie" (*Sollen*). După postularea metafizică a unui drept natural cu pretenţii de a fi etern şi imuabil, care ocupă antichitatea, Evul Mediu, Renaşterea şi se prelungeşte cu dreptul raţional din secolul luminilor, după reacţia antiidealistă a şcolii istorice şi a pozitivismului juridic care, cu ajutorul sociologismului, nega valorile şi supunea dreptul faptelor brute – interesului sau forţei –,

idealismul critic, susţinut de Mircea Djuvara, alături şi adesea dincolo de prestigioşi neokantieni ca Stammler şi Radbruch, se înfăţişa ca o soluţie finală, ca o sinteză superior integratoare a tezei şi antitezei precedente. Profesorul alia şi articula dialectic cele două mari componente ale fenomenului juridic: a) iradierea raţională a ideii de justiţie, concepută ca o coerenţă deschisă de activităţi şi voinţe construite logic şi b) concreteţea realităţilor sociale pe care justiţia şi normele juridice inspirate de ea le *presupun* şi cărora li *se aplică*. Statul devenea în această viziune un *centru de raportare şi atribuire a normelor*, iar experienţa juridică o reţea de aprecieri conţinând doze crescânde de justiţie, înlăuntrul unei ordini juridice care dobândea o structură oarecum matematică; se constituia o serie continuă, alcătuită din situaţii generate de acte şi din acte creatoare de situaţii, ambele construite juridic.

Al doilea merit important al doctrinei lui Mircea Djuvara era şi este de a depăşi sfera dreptului. Filozofia juridică elaborată de profesor avea, prin implicaţie, o înaltă valoare etică şi, prin extrapolare, evidente consecinţe politice. Într-adevăr, conceptul de „sistematizare" presupune egalitatea tuturor termenilor sistematizaţi, adică respectarea persoanelor, subiecte de drept, care compun coerenţa juridică. Amintirea celei de a treia formulări a imperiului categoric („lucrează în aşa fel încât să consideri întotdeauna umanitatea, fie în tine, fie în ceilalţi, drept un scop şi niciodată drept un mijloc") era vie şi activă în spiritul şi în opera gânditorului român. Cât despre legătura doctrinei sale cu istoria politică, specialiştii germani remarcaseră deja corelaţiile neokantianilor cu realităţile politice din ţara lor: considerau pe Rudolf Stammler ideologul liberalismului dinaintea războiului din 1914, iar în Gustav Radbruch vedeau principalul exponent al aceluiaşi curent în timpul republicii de la Weimar. Definind dreptul prin respectul reciproc al libertăţilor şi supunând valabilitatea autorităţii statale recunoaşterii cetăţenilor, doctrina lui Mircea Djuvara fundamenta democraţia şi statul de drept. Mai mult, ea argumenta necesitatea de a instituţionaliza, în felul arătat, raţional, pluralismul partidelor şi legitimitatea diferenţelor de opinie.

În sfârşit, oricât de curios ar părea, al treilea merit al acestei doctrine de filozofie juridică rezidă în practicitatea lui. Mircea Djuvara nu a rămas, ca alţi teoreticieni ai dreptului, la principii evidente şi la generalităţi pioase. El a aplicat viziunea idealismului critic şi aparatul propriu de concepte unor probleme fundamentale oricărei experienţe juridice, precum Statul, naţiunea, ideea de convenţie, temeiul oricărei ordini internaţionale, metodologia dreptului şi, cel puţin în două împrejurări importante, a coborât

în arena apărării drepturilor poporului român. Mă refer la *Conferința de Pace de la Paris din 1919*, unde a reprezentat România alături de Ionel Brătianu și N. Titulescu, și la *prelegerile ținute în 1942* ca invitat al universităților din *Viena, Marburg și Berlin*. Atât expunerea strălucită despre atitudinea, în paralel, a Marilor Puteri și a țării noastre la Paris în 1919, cât și lecția prin care cerea respectarea drepturilor națiunii române într-o Germanie, la doi ani după dictatul de la Viena, se caracterizează prin elevația filozofică, finețea psihologică și fermitatea juridică, proprii profesorului. Și tot sub semnul pragmatic se așeza deputatul Mircea Djuvara, cu patriotismul lui luminat, neșovăitor și cu arta lui parlamentară care împreuna cultura, competența, distincția, dar și curajul de a polemiza eficient cu clocotitorul Iorga, cu agresivul Madgearu, cu pitorescul D. R. Ioanițescu. Atunci, în discursul inspirat sau în schimbul rapid, tăios, de replici, neokantianul devenea un atacator, dar controlat, un om de partid, dar obiectiv, de bună-credință, civilizat. Mircea Djuvara conferea tribunii parlamentare înălțime și ținută. Valoarea și incidențele practicismului său rămâneau însă de preferință înlăuntrul unor spații restrânse și calificate: sala de ședințe, aula, ateneul. Spre norocul cărturarului și al omului distins, Mircea Djuvara, nu a fost și nici nu a voit să fie *meneur de foules* sau lider charismatic.

Actualizare. Raportată la orizontul prezentului și la perspectiva viitorului, doctrina filozofico-juridică elaborată de Mircea Djuvara ridică trei probleme principale sau, mai exact, *trei întrebări* care oscilează între îngrijorare și speranță, și generează, oricum, noi concepte ce dovedesc și ilustrează creativitatea românească.

Prima problemă se referă la *vulnerabilitatea* pe care această doctrină și în general liberalismul democratic au învederat-o față de urgia totalitară, dezlănțuită întâi în forma războiului, în 1939 și apoi, după 1946, în forma dictaturilor comuniste, asupra jumătății orientale a Europei. Greșeala a constat în a crede că răul este o chestie de ignoranță și că „eroarea" urii este reparabilă. De aici toleranța, timiditatea și cedările care au favorizat oroarea paroxistică, monstruozitatea aberantă a totalitarismului. Forțele răului, de semn contrar, dar convergente în subjugare și distrugere, nu au putut fi învinse decât prin șase ani de război mondial, terminat atomic (jumătatea nazistă), și după cincizeci de ani de cotropiri de țări și continente, paralel cu exterminări de zeci de milioane de oameni (jumătatea comunistă). La aceasta se adaugă confuzia, isterizarea și otrăvirea conștiințelor, fenomene care durează în continuare, chiar după autodescompunerea sistemului comunist și dispariția puterii sovietice.

În România, regimul democratic şi guvernul liberal, din care Mircea Djuvara a făcut parte, ca ministru de justiţie în 1936-37, au reuşit, *economic*, să asigure ţării o remarcabilă *dezvoltare*, având ca punct culminant anul 1938, dar *politic* vulnerabilitatea era vizibilă încă de atunci în *fracţionismul partidelor* şi în pierderea bazei comune, ideatice şi emotive, în lipsa căreia diversitatea ajunge la proporţii şi forme delirante, duce la *sciziunea societăţii* şi la destrămarea statului. *Asaltat de extremismul de dreapta şi de stânga* care a rupt pactul social şi *abandonat de aliaţii noştri tradiţionali*, sistemul democrat liberal nu a găsit energia interioară şi nu a putut crea consensul naţional, necesare confruntării cu totalitarismul.

A doua problemă priveşte *locul* doctrinei neokantiene a lui Mircea Djuvara în ansamblul actual al filozofiei juridice europene şi, mai departe, posibilitatea de a primi noi accente şi dezvoltări. Din răspunsul nostru va trebui să rezulte implicit dacă şi cum generosul liberalism democratic poate săvârşi acel *catharsis* moral şi politic, indispensabil pentru a depăşi noile forme ale vechii vulnerabilităţi.

Situaţia filozofiei dreptului în 1936 era simplă: neokantianismul constituia dominanta de centru, contestată, cum am văzut, numai de extreme: marxismul şi naţionalismul totalitar. Diferenţele dintre aceste poziţii fiind radicale şi adversităţile exacerbate, se punea problema sintezei sau integrării. Actualmente, în filozofia juridică nu mai există o dominantă şi nici relaţii de exclusivism: domneşte un *pluralism* având drept componente principale: liberalismul de sorginte iluministă, neotomismul şi o tendinţă încă necristalizată corespunzătoare ştiinţific teoriei sistemelor şi politic mişcărilor ecologiste. În faţa doctrinelor de tipul aceleia elaborate de Mircea Djuvara se pune *problema deschiderilor şi a integrărilor. Apropierea de neotomism* – puţin sau deloc efectuată de autor – este posibilă prin valorificarea noţiunii de „bine comun" pe care profesorul român o identifică prea expeditiv cu *faptul* unui interes colectiv. Împreună cu componenta scientistă se poate merge împreună în analiza tehnicii juridice şi chiar a problemei mai generale a normativităţii. Această mişcare spre *sinteză* e însoţită de un spor al conştiinţei valorice. Aş îndrăzni să spun că adevărurile şi tezele idealismului critic – astfel întregit – care sunau atunci calm, kantian, astăzi se transfigurează, dobândesc o *rezonanţă purificatoare*, au *efecte cathartice*, ne fac mai lucizi şi mai buni. Doctrina djuvariană poate fi dezvoltată şi în acest sens. Kant nega cu oarecare glacialitate legătura dintre rigurosul, implacabilul imperativ categoric şi *entuziasmul binelui*.

Disocia complet datoria de fericire, ultima fiind „patologică" (empirică). Lucrurile nu stau chiar aşa. Fericirea nu trebuie să fie *cauza* îndeplinirii datoriei, dar nimic nu o împiedică să fie *efectul* ei. Este bine, este drept şi frumos ca eroismul moral să fie *însoţit* de mulţumire sufletească, de cordialitate şi surâs, nu de crispaţie şi încrâncenare. Dar Kant nu se lasă numai completat, el vrea şi să completeze. Dacă primeşte câte ceva din experienţa noastră, ne dăruieşte multe din înţelepciunea lui. Numai două exemple referitoare la noua ordine internaţională pe cale să se cristalizeze. Ea nu mai constă din două centre antagonice, din echilibrul teroarei şi relaţii de război rece, ci din prevalenţa unui singur centru de putere, dintr-un *model comun, democratic*, şi dintr-un joc internaţional cu sumă pozitivă: pace, colaborare, legalitate. Ei bine, Kant spune că nu are dreptul să comande altora decât cel care are şi puterea să-i apere. Suveranul trebuie să-şi ajute supuşii în timp de pace, mai ales dacă şi ei l-au ajutat în timp de război, spunea filozoful în termeni de epocă. Actualizând, se poate spune că marile puteri, cărora popoarele din centrul şi răsăritul Europei le-au adus victoria asupra comunismului, trebuie să le ajute *pentru a produce bogăţie şi stabilitate, nu pentru a genera sărăcie, emigraţie şi războaie.* Apoi tot Kant spune în celebra sa scriere *Zum ewigen Friede* că pacea este preferabil să fie apărată de o asociaţie decât de un singur stat. Există un mai clar şi convingător îndemn la o integrare europeană fără discriminări şi privilegii?

Cele spuse mai sus fac din figura şi opera profesorului Mircea Djuvara o expresie de seamă a creativităţii româneşti şi în legătură cu aceasta ne putem pune a treia întrebare: în ce măsură şi la ce nivel? Răspunsul nu poate fi cantitativ, ierarhizant, asemănător unei note de catalog. Admiraţia, recunoştinţa şi noianul de amintiri m-ar împiedica oricum de la aşa ceva. Este posibilă însă o constatare şi o situare în raport cu acea personalitate paradigmatică a culturii româneşti care se numeşte Nicolae Titulescu. Faţă de acesta, cel puţin în gândirea şi practica diplomatică, Mircea Djuvara – şi-au spus contemporanii săi şi şi-o spun, desigur, şi majoritatea cititorilor de azi – nu putea fi decât un *brillant second.* Nu, a fost, categoric, mai mult. Într-un simplu studiu de 20 de pagini, publicat în revista *Democraţia* în 1919 şi dedicat Conferinţei de Pace de la Paris, Mircea Djuvara învederează valenţe şi echivalenţe pur titulesciene, dovedeşte aceeaşi privire pătrunzătoare în mecanismele psihologice, tipice pentru reprezentanţii Angliei, Franţei şi Statelor Unite, aceeaşi capacitate de formulare pregnantă şi nuanţată a adevărurilor despre intenţiile patente şi latente şi marele joc diplomatic ce

se desfăşura între oglinzile palatului de la Versailles şi, mai ales, aceeaşi demnă şi dătătoare de speranţă atitudine românească în faţa istoriei. Concluziile lui de atunci ne luminează pe cei de acum şi ne îndrumează într-una din cele mai complicate şi dificile situaţii cunoscute de neamul nostru. După ce avertizează despre unele „*imperfecţiuni*" pe care numai marile puteri şi le pot permite (ignoranţă cu privire la realităţile şi problemele discutate, inconsecvenţa atitudinilor, întârzierea deciziilor), Mircea Djuvara stabileşte cu strălucire mentalităţile naţionale şi procedeele specifice delegaţiilor engleză (încrederea nelimitată în propriile-i puteri, tradiţionalismul, procedeele empirice), franceză (impresionabilitatea vie, obsesia germană, „farmecul puţin cam vag al ideilor de libertate" şi – totuşi – valorificarea lor raţională) şi americană (impetuozitatea tinerească, pragmatismul, succesul material, dar şi viziunea „autoedenică" a democraţiei, tendinţa de a se constitui în judecători şi profesori dăruitori de premii); elogiază marile calităţi ale celor care – popoare şi conducători – învinseseră barbarul imperialism german şi arată că tratamentul defavorabil la care eram supuşi va dispărea inevitabil când marile puteri vor înţelege propriul lor interes, care este acela de *a folosi dreptatea şi lealitatea românească*. Este de ajuns ca în loc de sintagma „marele război" să o punem pe aceea de „recenta revoluţie" pentru ca textul lui Djuvara să dobândească o incredibilă actualitate şi să devină un document al dialecticii speranţei, fundamentală pentru rezistenţa noastră şi împlinirea noastră viitoare:

„Neînţelegerea care a rezultat depăşeşte cu mult, ca semnificaţie, caracterul unui simplu diferend între România şi Conferinţă. Ea nu poate fi însă decât trecătoare pentru noi. România într-adevăr a avut grijă până acum şi va şti şi de acum înainte să îndrumeze întreaga sa activitate externă în aşa fel, încât nu numai să servească în mod constant principiile de sublimă dreptate pentru care a intrat în război – în mod, poate, mai altruist decât aproape oricare altă ţară beligerantă –, dar încă să facă să coincidă în orice moment interesele româneşti cu interesele generale, bine înţelese, ale marilor săi aliaţi. Este astfel imposibil ca aceştia să nu sfârşească prin a recunoaşte toată *frumuseţea şi demnitatea* acestei atitudini, conform cu cele mai înalte principii de solidaritate internaţională."

Nicolae Titulescu

Personalitatea

A fost cel mai strălucitor şi important diplomat al Europei în epoca interbelică (1918-1939) şi poate din toate epocile, superior lui Talleyrand prin viziune morală şi lui Metternich prin simţ istoric. A asociat fascinant identitatea sa profund românească şi proiecţia universală a gândirii şi diplomaţiei sale, valabile şi pentru viitor.

Pe baza mărturisirilor celor care l-au cunoscut şi de asemenea pe temeiul textelor titulesciene (discursuri, interviuri, rapoarte, scrisori), se poate afirma că marele nostru om de stat se caracteriza printr-un sentiment al existenţei pe care Mircea Vulcănescu nu ar ezita să-l numească românesc şi printr-un mod etic de valabilitate universală. Pentru Titulescu, „a fi" însemna „a fi împreună". Bucuria de a se întâlni cu oamenii, de a se înţelege şi a lucra laolaltă îi era consubstanţială. Existenţa era, trebuia să fie coexistenţă cordială. El trăia pentru pace şi prin pace, se justifica prin ea. O gândea şi celebra în trei feluri: ca stare de spirit, ca instituţie şi ca formă de plenitudine umană. Modelul axiologic, tipul uman cu care tindea să se identifice era o sinteză de vizionar şi om de acţiune. *Realisierender Idealist*, cum mărturisea el însuşi în discursul în Reichstag. Idealul lui, puternic concretizat în fenomenologia istoriei, era sporirea umanităţii din om sub semnul înţelegerii şi simpatiei cu care denumea, discret, *iubirea*. Elogiul personalităţii lui Titulescu se poate face chiar cu termenii pe care el i-a folosit, vorbind despre Stresemann: „era uman... cu el se putea sta de vorbă, nu numai negocia... toţi care l-au cunoscut au avut pentru el mai mult decât admiraţie sau respect, au avut afecţiune".

Gândirea politico-diplomatică

Desigur, mai importantă decât aceste patru principii este măiestria aplicării lor:

1. *Transpunerea* în locul şi în gândirea adversarului sau partenerului. Exemple: ghicirea nostalgiilor lui Stresemann pentru puterea Germaniei imperiale şi ajutarea Italiei „să se contrazică" (abrogarea unui amendament propus imprudent de Mussolini la S.N.).

2. *Refuzul extremelor*, prudenţa de a nu aluneca spre extreme (fascism sau comunism). Cultiva *virtuţile centrului*: echilibrul, *contraponderea*, sinteza, armonizarea, coerenţa. Exemple: în problema minorităţilor, condamnă

pe de o parte asimilarea forţată, deznaţionalizarea (Rusia ţaristă, Imperiul austro-ungar), iar pe de alta separatismul, dezmembrarea statului din care minorităţile fac parte. Diplomatic, *centrul este locul prielnic înţelegerii, compromisurilor, soluţiilor.*

3. *Inversarea raporturilor.* „Ca să nu se germanizeze Europa, trebuie să se europenizeze Germania." Trecerea la principiul opus: „în loc de principiul subordonării, epoca noastră trebuie să implanteze principiul cooperării".

4. *Schimbarea de plan şi inventarea unui concept nou.* Problema naţionalismului, ridicat din planul intereselor dominante şi preopotenţei, în acela raţional al valorilor egale şi cooperante. Nu dominaţie, ci egalitate concordantă. Trebuie abandonat orgoliul (Rule Britania, Deutschland über alles etc.), în favoarea demnităţii. Şovinismul, dispreţul şi excluderea altor naţiuni înseamnă negarea naţionalismului ca valoare integrantă, ca parte a umanităţii. Alt concept nou inventat: regionalul. Maxima lui: de la regional prin regional la universal, a dus la o primă versiune a integrării europene: Mica Înţelegere şi Înţelegerea Balcanică. Sensul şi funcţia termenului mijlociu şi mijlocitor de „regional" erau constructive, progresiste. Astăzi cercuri imperialist-nostalgice încearcă să-i dea o orientare destructivă (dezmembrarea statului naţional şi reînvierea defunctelor imperii feudale cu mulţime de naţionalităţi asuprite, sunt camuflajul zonelor religios-culturale – Hunting). Fertilitatea factorului regional: Înţelegerile dinamizate de Titulescu, Spaţiul Pontic şi Comunitatea Ţărilor Riverane, Strasbourg-ul, concilierea ca prim pas.

5. *Eticizarea relaţiilor şi acţiunilor diplomatice.* Ca profesor de drept civil, cunoştea, studiase şi construise juridic factorul moral în concepte ca abuz de drept, îmbogăţire fără cauză. Ca diplomat la cel mai înalt grad, Preşedinte al Adunării Generale a S.N. condamnă agresivitatea Italiei fasciste împotriva Abisiniei. Argumentele folosite de Italia sunt considerate de Titulescu ca flagrant imorale: „dreptul" popoarelor la expansiune şi „dreptul" de a impune prin forţă o civilizaţie superioară asupra unei civilizaţii inferioare." (*Politica Externă a României*, p. 179)

Deontologia diplomatică

More geomtrico, deontologia diplomatică titulesciană poate fi reprezentată sub forma unui pătrat cu următoarele laturi:

1. Refuzul şi condamnarea particularismului degrandant, oricum s-ar prezenta el: ca politicianism mărunt, exacerbat, în plan intern sau ca prepotenţă şi agresiune pe plan extern;

2. A doua latură e trasată de preferinţa clară, în alegerea colaboratorilor, pentru criteriul valorii, adică al competenţei verificate, culturii şi posibilităţilor de creaţie;

3. A treia: pregătirea practică, minuţioasă a acţiunilor, ceea ce implică documentare amplă, dosar complet şi bine pus la punct, cu alternative şi „ieşiri în caz de incendiu";

4. A patra: deschiderea spre viitor, care comportă două modalităţi. Prima: în cadrul unui sistem dat, Titulescu vedea mai departe, peste mai multe mişcări decât adversarii sau prietenii săi. A prevăzut, de pildă, ascensiunea Germaniei înainte de al doilea război mondial, succesele ei din prima parte şi înfrângerea finală. Oferta adresată lui Churchill. A doua: era capabil să prevadă schimbarea mai gravă de sistem, de principiu, a constituirii şi funcţionării acestuia. A prezis şi deplorat trecerea de la o lume a echilibrului între o pluralitate de State naţionale, la o lume ruptă în două ideologii opuse, organizând imperial războiul rece, tinzând la dominaţie universală. Titulescu credea cu tărie că această „derapare" totalitară pe care a numit-o „războiul rece" va fi în cele din urmă corectată, dinlăuntru sau din afară, că dominaţia, subordonarea şi cucerirea vor fi înlocuite de egalitate democratică şi înţelegerea integratoare.

În definitiv, deontologia titulesciană nu este decât traducerea în termeni de metodă şi procedee, a unui dar prodigios: simţul viitorului, a doua vedere, ştiinţa a ce va fi.

Metode şi procedee

Crearea unui antagonism tranşant, a unei alternative supreme şi alegerea fulgurantă a unui termen evident şi convingător. Exemplu: „Pacea nu se poate impune decât prin spadă sau cuvânt. Istoria o dovedeşte. Eu unul prefer cuvântul."

Nuanţarea, în fond, schimbarea termenului.

Ştiu bine că reprezint o ţară aşa-zis „mică". Eu prefer să zic „tânără".

Epitetul ironic

Despre tratativele pe care mica Belgie le ducea cu marile puteri, Anglia şi Franţa, care voiau să o protejeze chiar împotriva voinţei ei, Titulescu afirma: „În loc să se certe, o nouă situaţie a fost dobândită prin negocieri amicale, *aproape* frăţeşti."

Simetria simulacrelor

Ziariştii nu înţelegeau cum vine chestia cu „plată simbolică". Se plăteşte sau nu se plăteşte? Titulescu i-a lămurit.

„Plată simbolică este atunci când debitorul se face că plăteşte şi creditorul se face că primeşte."

Scuză metaforică

La Conferinţa de pace de la Paris, din 1918, I. C. Brătianu este prea dur şi intransigent, se ceartă cu Clemenceau şi trebuie să plece acasă. Titulescu îl scuză: „A comis greşeli în prezentarea cauzei româneşti... Şi soarele are pete".

Mărturisiri

Indirecte – prin elogiul lui Stresemann.

„Pe lângă geniul politic, Stresemann poseda o însuşire din cele mai rare: era uman. În toate discuţiile, publice sau private, fără a renunţa la câtuşi de puţin din drepturile ţării sale, el avea facultatea preţioasă de a putea să înţeleagă punctul de vedere contrar. De aceea, cu Stresemann se putea şi sta de vorbă, nu numai negocia. Toţi cei care s-au apropiat de el – şi eu mă onorez a fi printre aceştia – au simţit pentru Stresemann mai mult decât admiraţie, mai mult decât respect, am avut pentru el afecţiune. Da, l-am iubit şi el a răspuns iubirii noastre, iată cheia succesului său..."

Câştigarea auditorului, a pune publicul de partea sa, joc de imaginaţie şi inteligenţă inventivă. Conferinţa de la Cambridge, din 19.XI.1930, începe cu un act de sinceritate, adevărată confesiune. „A face o conferinţă timp de o oră, în limba engleză, este o încercare pentru un om care, acum câţiva ani nu cunoştea o vorbă din limba lui Shakespeare şi risca să moară de sete pentru că nu ştia cum se cere un pahar de apă. Pentru a învinge această ezitare şi a-mi da curaj, m-am gândit la multe lucruri reconfortante. Între altele, mi-am spus: la Cambridge lumea trebuie să aibă spirit internaţional. Ei vor fi voioşi să impună urechilor lor un sacrificiu egal cu acela ce impun eu gurii mele şi astfel, ca buni oameni de ştiinţă, să aibă satisfacţia că legea compensaţiei universale a operat încă o dată."

Coborâre în concret, exemplificare absurdă

„Briand invită pe Henderson să fabrice împreună cu el bomba care îi va ucide."

Verificare prin viitor pentru cauza bună

„Viitorul este opera noastră. Socotelile noastre cu viitorul sunt simple. Lui îi putem spune aşa: aşa te-am întrezărit, aşa am înţeles să te servim, aşteptăm să te realizezi pentru ca să vedem că ţi-am fost slujitori buni sau răi."

Procedee literare: personificare, invocaţie, abnegaţie

„Ce importanţă are faptul că nu vom mai fi în ziua în care opera va fi desăvârşită? Ce importanţă are faptul că strădaniile primilor muncitori vor fi uitate? Ce importanţă are faptul că nu vom fi fost decât soldaţi necunoscuţi ce au câştigat victoria păcii? Vom fi acei care nu au încetat să creadă într-un moment în care ar fi putut să-şi piardă credinţa. Acesta este singurul merit în ochi celor de la Geneva, singurul lor titlu de glorie." (*Documente*, p. 379)

Cauze care ameninţă pacea Europei

„Patru cauze împiedică pacea să domnească în lume: speranţa pierzătorilor că marile puteri îi vor ajuta, revizionismul psihologic, mândria rănită, suferinţa naţiunilor mari, învinse. Explicabil dar nu justificabil de acţiuni periculoase."

Împărţirea în două a Europei. Război rece

„De la război încoace, Europa nu mai prezintă o unitate din punctul de vedere al doctrinei sociale. Înainte de război, erau frontiere, dar toate statele erau bazate pe proprietatea individuală şi pe respectul contractului. Desigur, fiecare naţiune are dreptul să se organizeze la ea acasă aşa cum vrea. Nu e însă mai puţin adevărat că din punctul de vedere al dreptului internaţional şi al ordinei sociale, această juxtapunere pe acelaşi continent a două doctrine sociale care se împacă între ele ca apa cu focul, este o cauză de nelinişte, de fricţiuni şi de regretabile interferenţe. A patra cauză – criza economică – este teribilă şi generală.

Războiul şi naţionalismele

Războiul a fost o nebunie, o crimă împotriva umanităţii. La numai zece ani, cum să nu se răzbune de violarea legilor economice, să nu răstoarne construcţii politice. Disperăm sau ne înţelepţim?

Elogiul adversarului învins

Contele Apponyi în procesul optanţilor. Manoilescu admiră pe Apponyi şi Appony admiră pe... Titulescu, căruia i se adresează astfel: „Nu îţi doresc,

dragul meu prieten şi arzătorul meu adversar, ca atunci când vei fi de vârsta mea, să lupţi cu un tânăr având, ca dumneata, pe lângă ştiinţă şi inteligenţă, un talent oratoric atât de extraordinar."

Apropiere de religie. Şi în această privinţă Titulescu vădea putere de sinteză şi depăşire. Schiţează o sinteză ortodoxism-catolicism care poartă un nume larg acceptat: ecumenicitate care acum îngemănează două lumini: aceea a raţiunii juridice şi a credinţei (fervoarei) religioase. Iată textul doveditor că ştia să respecte şi să se apropie de valorile religioase. (Discursul rostit în faţa Nunţiului Papal, 1935, la încheierea misiunii sale)

„De câte ori n-am simţit, în conversaţiile mele cu Excelenţa Voastră, că, pornind fiecare de la lumina pe care credinţa noastră o aprinsese în noi, ajungem la o comunitate absolută de sentimente, datorită faptului că, mai presus de contingenţe, era un lucru superior tuturora celorlalte şi care ne apropia strâns: *unitatea religiei lui Crist.*"

„Greşelile" şi „eşecurile" lui Titulescu

De obicei, se scuză unele şi altele, vorbindu-se de *erori fertile* şi de *înfrângeri nobile*. La Titulescu nu e nevoie de eufemisme sau oximoronuri. „Greşeala": a crede şi susţine total debila şi apoi dispăruta Societate a Naţiunilor nu este o eroare, este un *adevăr înainte de termen*. Insuficienta S.N. a fost în parte corectată de ONU şi azi de NATO. Titulescu *nu a greşit, ci a anticipat*. A susţinut în faza asociativă, un adevăr valabil pentru faza următoare, federativă, integratoare. În termeni proprii, a fost un idealist în lumina zilei de ieri, dar un realist în lumina zilei de azi şi mâine. „Eşecul" în încercarea (de două ori) de a forma şi prezida un guvern de concentrare şi uniune naţională nu a fost o înfrângere, ci un succes în lumina primului principiu al gândirii sale politice: refuzul particularismului degradant. A fi ministru de Externe permanent şi unanim acceptat în interior de toate partidele şi în exterior de toate Statele era mai mult decât a fi un prim-ministru trecător şi contestat de opoziţie, blocat de egoisme şi de demagogii de dreapta sau de stânga. Nu a putut forma un guvern naţional din cauza orgoliului „piticilor" politici (Goga, George Brătianu, Lupu) şi a inerţiei „uriaşilor" (Maniu, Brătienii).

Un dicţionar diplomatic titulescian

Definiţii ale diplomaţiei (comentate)	*Virtuţi*
– arta de a da vina pe altul	(*mettre l'autre dans son tort*)
– arta de a înota fără să te uzi	– necesitatea argumentaţiei; prudenţa
– a şti să înaintezi cu paşi de plumb	– evitarea precipitaţiei
– a-ţi da seama că cel mai urgent lucru este să aştepţi	– timp de reflecţie
– a spune lucrurile neplăcute în chip plăcut	– dorer la pilule. Vorba dulce
– ultimul refugiu al politeţei	– politeţea nu costă nimic

– a zice poate în loc de nu; da în loc de poate şi a nu zice nu niciodată.

Strategii diplomatice

– cea mai convingătoare minciună e adevărul, căci contabilitatea dublă sau triplă sau... pe care o impune minciuna e prea obositoare şi costă prea mult

– agresiunea nu renteză, agresivitatea nici atât (*Le crime ne paye pas*)

– scuza unui defect de un mare talent: „şi soarele are pete" sau cinism: ministrul Ţarului Alexandru: – „Vă dau un milion de franci aur şi nu mai spun la nimeni că aţi acceptat clauza noastră." – Talleyrand – „Dă-mi două milioane şi spune tuturor". Despre execuţia ducelui de Enghien: „e mai mult decât o crimă, e o greşeală";

– faţă de guvernul pe lângă care e acreditat, diplomatul trebuie să fie o persoană *grata*, dar nu *gratissima*.

– cine vorbeşte continuu, oricât de deştept ar fi, nu se poate să nu scape şi vreo prostie.

– chiar şi ceasurile stricate, arată o dată pe zi, ora exactă – timp de o clipă.

Perplexitatea minciunii

– Când e mai bine să spunem că am semnat tratatul? Ieri sau mâine?

– De ce nu spuneţi adevărul că l-am semnat azi?

– Vezi, la asta nu m-am gândit!

– Unde plecaţi, domnule Ministru, la moşie sau la Paris?

– La moşie.

– Spuneţi că la moşie ca să cred eu că plecaţi la Paris pe ascuns, dar eu ştiu că în realitate plecaţi la moşie. De ce mă minţiţi?

Viziunea anticipatoare, simţul viitorului

Titulescu a prevăzut, fundamentat şi practicat cu anticipaţie, la scară mai redusă, cele trei tendinţe fundamentale care luptă să se impună azi şi să devină principii de organizare a lumii de mâine.

1. *Universalizarea*, în termeni actuali mondializare sau globalizare. În plan general, spiritual, idealul creator, de care vorbeşte cu accente de imn al bucuriei, în *Ordinea în gândire* (Bratislava, 1937), este al tuturor, al omenirii viitoare. Este însă o universalitate care potenţează, îmbogăţeşte şi înalţă particularul, părţile întregului, popoarele şi culturile componente.

2. *Raţionalitatea*, legătura coerentă între părţi. Denunţă şi condamnă legătura, omogenizarea operată de impulsuri biologice (rasismul) sau mistice (fundamentalismul). Raţionalizarea asigură sensul ascendent, lucid, perfectibil al integrării. Istoric, legal – al egalităţii cooperante – şi nu pe acela al subordonării (dominaţiei anihilante).

3. *Eticizarea*, supunerea la factorul moral. Personal, în condiţiile vremii, el aplică acest principiu naţionalismului (fără morală acesta devine şovinism), asocierilor internaţionale şi chiar organizaţiei internaţionale celei mai înainte (S.N. şi acum ONU). În formă mai concretă denumeşte adesea primatul moralităţii „domnia dreptului".

Texte şi comentarii

„În definitiv, ce este aşa-zisul drept istoric? Este un furt consfinţit de timp."

„Soluţionarea necazurilor pe care le creează o frontieră nu se poate obţine pe calea reviziunii care, în definitiv, înseamnă doar deplasarea dintr-un loc într-altul a necazului pe care ea îl generează, ci desfiinţarea pe calea spiritualizării constante şi progresive a tuturor piedicilor pe care le reprezintă această frontieră."

„Idealul creator nu face deosebire între spirit şi materie. El îl consideră pe primul ca geniul unui sculptor, iar pe a doua ca pe o marmoră care se lasă dăltuită în sufletul omenesc."

Aplicaţii

Problema minorităţilor

Primejdie – explodarea statului român, precedată (zicem noi azi) de dinamitarea lui teritorială, de diseminarea suveranităţii (Banatul să aibă ambasadori).

Principiul soluţiei politice. Nici asimilare forţată, cu atât mai puţin exterminare sau deportare (zicem noi azi) a minorităţilor, dar nici separatism, dezmembrare a statului.

Soluţie prin virtuţile centrului

1. Împiedicarea alunecării în extreme,

Spiritualizarea frontierelor, colaborare culturală, interferenţă creatoare (Bela Bartok).

2. Eticizare, soluţie umanistă

3. Spiritualizarea frontierelor

MORALA eticizare, consecinţe practice

„Să ne îndeplinim în mod scrupulos datoria de astăzi. Să îndeplinim întru totul obligaţiile noastre actuale sub auspiciile Societăţii Naţiunilor. Minorităţile să fie tratate cu bunăvoinţă, dar statele cărora le aparţin (cel român, în speţă) să fie tratate la fel. Să căutăm, cu ajutorul Societăţii Naţiunilor, elementele morale care pot duce la apropierea tuturor oamenilor pe care numai limba, religia sau rasa îi separă.

Şi când finalitatea urmărită prin tratate va fi atinsă, să trasăm larg programul obligaţiilor noastre ca oameni, în calitate de oameni. Vom merita astfel mai bine de la patriile noastre respective, vom depăşi de asemenea mai uşor greutăţile care par să ne separe astăzi, căci morala este una singură pentru toţi şi omul este egal omului oriunde s-ar afla." (Politica Externă a României, p. 289)

Problema optanţilor. Importanţă: 500 de moşieri unguri, oferta noastră de 100 de milioane coroane, deduse din reparaţii. Soluţia inventivă.

Soluţii titulesciene în două cauze celebre

1. Controlul internaţional al tratamentului minorităţilor, prevăzut în Tratatul de pace de la Paris, din 1919. Brătianu a refuzat să accepte clauza, a trebuit să se retragă de la conducerea delegaţiei române şi a semnat-o Vaida Voevod, care a schimbat atmosfera, dar nu clauza.

Problema: nu se ştirbească suveranitatea României şi egalitatea ei cu alte state (marile puteri) care nu erau limitate de un astfel de control, deci

aveau minorităţi pe teritoriul lor. Pe baza egalităţii cu toate statele suverane, Brătianu a refuzat clauza şi a pierdut.

Titulescu îi dă dreptate în fond, dar susţine că a greşit în prezentarea poziţiei noastre, juste în principiu. Nu trebuie refuzată clauza, dar trebuia legată de garanţia frontierelor ţării noastre, ca o obligaţie corelativă, care nu ne mai punea în inferioritate de suveranitate, ci în superioritate de garanţie. Aceasta făcea ca propaganda revizionistă, de mai târziu, să fie un atac la adresa puterilor care garantaseră frontierele. Deci, Titulescu preconiza schimbarea de semn a clauzei prin transferarea ei în alt cadru şi altă problemă. Pe baza garanţiei teritoriale, Titulescu ar fi câştigat. Astfel, obligaţia devenea, în fond, un drept.

2. Procesul optanţilor maghiari.

Problema optanţilor: moşierii maghiari din Transilvania, expropiaţi şi care optaseră pentru cetăţenia ungară, cer despăgubiri egale cu valoarea integrală, în aur, a moşiilor expropiate, iar Statul român le oferă suma legală, în lei, egală cu despăgubirea plătită proprietarilor români. Litigiul se desfăşoară şapte ani la Societatea Naţiunilor şi în faţa unor instanţe internaţionale de arbitraj.

Soluţia. Aparent compromis şi câştig parţial unguresc: România oferă ca despăgubiri 100 de milioane coroane pentru 500 de optanţi; în realitate câştig total românesc, pentru că efectiv Statul român nu va plăti nimic, întreaga sumă urmând să fie scăzută din reparaţiile datorate de Statul maghiar României, ca urmare a Conferinţei de la Haga din 1930. Deci, optanţii se văd creditori ai Statului maghiar şi amânaţi sau reduşi (soarta datoriilor de război). Titulescu obţine acest succes prin acelaşi procedeu: transformarea problemei în alt cadru şi în alt plan, ieşirea din cauză şi trecerea obligaţiilor proprii asupra adversarului. Obligaţia certă a Statului român se transformă în obligaţia incertă a Statului ungar.

SITUAŢIA ACTUALĂ A FILOZOFIEI DREPTULUI

Într-un prezent dominat de mari schimbări ideologice şi convulsiuni politice, precum şi în faţa unui viitor ce urmează a stabili o nouă ordine mondială, este necesar, pentru tratarea acestei teme, să alegem două puncte de referinţă, cronologic importante: 1936, ultimul an de „normalitate" interbelică şi 1990, anul prăbuşirii totalitarismului comunist şi al începutului căutării unei noi fundamentări moral juridice a lumii. Se va putea stabili astfel nu numai situaţia, ci şi perspectiva de dezvoltare a filozofiei juridice. Ca schemă operaţională vom folosi opoziţia „normativitate-facticitate" corespunzătoare în plan pragmatic-politic, opoziţiei „dreapta-stânga".

1. Filozofia dreptului în 1936

În 1936, exista o filozofie a dreptului dominantă, neokantianismul, ca ultimă formă a tendinţei de raţionalizare, liberalizare şi laicizare a gândirii juridice, începută în Renaştere şi în Secolul Luminilor. Era o filozofie de centru, de echilibru şi sinteză între intuiţie şi intelect, între fapt şi ideal. Dreptul natural, în această concepţie, apărea ca o formă raţională cu conţinut istoric variabil, iar norma implica faptul, dar acesta era numai obiect de apreciere. Meritele acestui idealism critic sau transcendental:1) asigura autonomia dreptului şi demnitatea justiţiei, însumându-le regiunii şi regimului valorilor (Sollen), superior regiunii empirice, pur existenţiale (Sein), 2) se întemeia pe o etică centrată pe valoarea persoanei umane (totdeauna scop, niciodată mijloc), 3) consfinţea libertatea ca fiind definitorie pentru drept (coexistenţa armonioasă a libertăţilor) şi 4) preconiza organizarea egalitară şi cooperantă a societăţii internaţionale.

Critici. Dinspre dreapta (tomism) i se reproşa laicitatea, desacralizarea, pierderea sentimentului religios; dinspre stânga, formalismul, caracterul abstract, lipsa de ideal concret şi de sensibilitate socială. Acestea erau însă mai mult deficienţele politice ale democraţiilor apusene din vremea aceea care corespundeau imperfect concepţiei neokantiene.

Reprezentanţi ai idealismului critic, neokantian, în filozofia juridică: Rudolf Stammler şi Gustav Radbruch (Germania), Giorgio Del Vecchio (Italia) şi Mircea Djuvara (România).

La dreapta neokantianismului dominant se situa filozofia dreptului natural, în versiune neotomistă. Acest curent tradiţional, conservator, conferea justiţiei determinări concrete, echivalând-o cu binele comun şi subordona normativitatea juridică imperativelor religioase şi doctrinei bisericii catolice (anciclele papale). Iniţiat de Jacques Maritain, aplicat de Le Fur şi Gilson (Franţa) şi dezvoltat de V. Cathrein (Germania), neotomismul avea o poziţie marginală şi o influenţă redusă.

La stânga, pe poziţii pozitivist-sociale: 1) *pozitivismul juridic* nega elementul ideal al dreptului (ideea de justiţie, dreptul natural, construcţiile doctrinare), reducând fenomenul juridic la textul legii (J. H. Kirchmann), 2) *sociologia juridică* punea în lumină caracterul social al dreptului şi creaţia lui spontană, înlăuntrul fiecărui grup social („dreptul viu" al lui G. Ehrlich) şi pluralismul ordinei juridice (G. Gurvitch a elaborat o tipologie a sistemelor juridice). Obiecţia principală adusă teoriilor sociologice era şi este că ele explică, dar nu justifică, lucrează cu judecăţi de realitate într-un domeniu care solicită judecăţi de valoare. Cu mai multă fineţe şi cu bune rezultate, 3) „şcoala liberei cercetări ştiinţifice" oferea construcţii teoretice remarcabile în domeniul dreptului public (Duguit, Hauriou), al tehnicii şi interpretării juridice (Fr. Gény). Obiecţie: rămâne în planul teoriei generale (ştiinţei) dreptului, nu se ridică în planul filozofic (valabilitate universală şi fundamentare). Tendinţa: particularizare. *Hic et nunc*.

Corolarele politice în 1936

Prin corespondenţă şi ricoşeu, situaţia şi tendinţele în plan ideologic şi politic influenţau peisajul filozofiei dreptului.

Democraţia reprezentativă engleză, a treia republică franceză şi republica germană de la Weimar corespundeau destul de bine centrului neokantian. Ele au fost însă fătiş şi vehement erodate, atacate şi în sfârşit agresate de totalitarismul dictatorial: de la dreapta – de fascism şi rasism, de la stânga – de comunism. Extremele asediau centrul, conform unei legi valabile atât teoretic cât şi practic.

Deşi erau adversare şi până la urmă s-au războit, *cele două forme de totalitarism* erau *identice prin scop* (înrobirea celorlalte state, dominaţia universală, *imperium mundi*), *prin mentalitate* (dogmatism, mistică, exclusivism) şi *prin procedee* (agresiune, teroare, exterminare). *Diferit* era numai *obiectul absolutizării: statul* în fascism, *rasa* în nazism, *clasa* în comunism. De asemenea, comună era *dinamica urii* de clasă, de rasă, xenofobia,

antisemitismul etc., ca şi *sacralizarea conducătorului* (Duce, Führer sau Secretar General), combinaţie de totem idolatrizat şi Dumnezeu omniprezent, atotputernic, atotştiitor. La acestea se adăugau elogiul vieţii periculoase (*gefährlich leben, vivere pericolosamente*), aventura, lupta, războiul şi promisiunea fericirii viitoare (societatea fără clase, *Reich*-ul milenar), pe baza sacrificiilor prezente, nelimitate. Democraţiile liberale, tolerante, „permisive", erau considerate ca: 1) un vid de ideal şi de putere uşor de ocupat, 2) ca o construcţie artificială, ca o faţadă burghezo-moşierească sau iudeo-masonică uşor de dărâmat şi 3) mai ales ca un învins dinainte, care abia aşteaptă să se predea. *Le era frică să aibă curaj*. Pricepeau cu întârziere sau, mai grav, *refuzau să priceapă*. *Soseau târziu*. Niciodată nu erau pregătiţi.

Momentan şi local, aceste critici rezultau din deficienţele reale ale centrului democratic de atunci, care nu avea voinţa de a apăra libertatea şi dreptul şi care ştia doar să capituleze în faţa agresorului (Abisinia, *Anschluss*-ul, München). Slăbiciune, frică, întârziere, nepregătire.

Pe termen lung însă, forţa cuceritoare, supusă expansiunii nelimitate şi accelerării continue, ajunge la punctul de rupere, de prăbuşire (*break-point*), iar teroarea se întoarce asupra ei înseşi, se autodevoră (autofagie). Prima lege s-a confirmat în 1945 (înfrângerea hitlerismului), iar a doua, în 1989 (prăbuşirea comunismului).

Încercările de a introduce în filozofia dreptului orgoliul imperial (Italia fascistă) şi exaltarea sângelui (Germania nazistă) au fost puţine şi zadarnice. Neohegelianismul a avut momente de slăbiciune în acest sens prin Giovanni Gentile în Italia şi Julius Binder în Germania. O panoramă generală a filozofiei juridice contemporane, complezentă cu totalitarismul, a dat-o Karl Larenz.

2. Situaţia filozofiei dreptului în 2000

Antagonismele din 1936, conflagraţia mondială, războiul rece, echilibrul terorii, toate componentele lumii trecute, bazate pe principiul subordonării şi obţinerii hegemoniei mondiale, au rămas în urmă şi eforturile se îndreaptă spre o lume organizată pe principiul coordonării, al integrării în vaste unităţi convergente, cooperante. Lumea nu mai este bipolară conflictuală, ci se alcătuieşte dintr-o pluralitate de zone mari care se vor afla în relaţii de complementaritate şi schimburi benefice, materiale şi spirituale. Există ca atare în filozofia dreptului actuală o pluralitate de doctrine, curente

şi şcoli de gândire, fără a se putea spune că una din ele exercită vreun primat sau dominaţie, precum idealismul critic în 1936. Idealismul critic a devenit idealism săvârşitor, realizator (*realisierendes idealismus*, spunea Titulescu în faţa Reichstagului, în 1929) care are puterea de a se afirma şi împlini. Filozofia prezentă a democraţiei continuă în general pe linia celei kantiene, atât ca poziţie centrală, cât şi ca valori fundamentale, dar aceste valori au primit determinante conţinutistice precise şi o forţă imperativă care lipseau democraţiilor şubrede şi declinante din 1936. Valoarea etică a persoanei s-a concretizat dinamic în: 1) drepturile omului; 2) respectul libertăţii care a dus la practica economică a pieţei libere, iar 3) autonomia dreptului a luat contur precis şi vigoare în statul de drept. Societatea internaţională este capabilă să răspundă victorios agresiunii (războiul din Golf), deşi este încă îngăduitoare cu pretenţiile de hegemonie sau de zone de influenţă (răbufniri ale principiului de subordonare).

Practic, în noua filozofie democrată şi pluralistă a dreptului, există încă *nedumeriri* şi *mărginiri*. Există puterea de drept, dar ea nu ştie prea bine ce trebuie să facă, încotro şi *până unde* să meargă sau ştie, cunoaşte legalitatea şi securitatea internaţională, dar nu îndrăzneşte să meargă până la hotarele fireşti, rămâne la jumătate de drum cu jumătăţi de măsură (parteneriat).

Ca atare, filozofia dreptului are ca probleme şi sarcini primordiale: 1) eticizarea libertăţii, delimitarea drepturilor omului de anarhia strecurată sub numele lor, împiedicarea deturnării libertăţii; 2) asigurarea integrării ca o forţă pacifică şi cooperantă şi împiedicarea ca noi concepte (ex.: „regionalul") să fie folosite pentru reînvierea unor construcţii din trecut desuete, medievale şi 3) descoperirea şi promovarea, între marile zone continentale, a unor *circuite subsidiare* (ca latinitatea) şi a unor *subsisteme* (ca acela al riveranilor la Marea Neagră) care să funcţioneze ca punte de legătură şi înţelegere.

Raportată la filosofia dreptului, aceasta va trebui, în planul ei elevat şi cu mijloacele ştiinţifice moderne, să elaboreze răspunsuri la noile şi gravele provocări (degradarea libertăţii în anarhie, egoismul bogăţiei închise şi exclusivitatea, prepotenţa marilor organizaţii etc.).

Actualmente, corpul central al filozofiei democraţiei nu mai are, la dreapta şi la stânga, adversari care să o atace, ci parteneri care o completează. În locul unui neotomism incipient şi firav, funcţionează acum o amplă şi

puternică filozofie a democraţiei creştine (v. în româneşte: Rafael Caldera, *Specificitatea democraţiei creştine*, Bucureşti, 1992), de la care se pot împrumuta două concepte fertile: binele comun, ca o determinare a ideii de justiţie şi justiţia socială, în plan naţional şi internaţional.

La stânga există diferite curente de scientism precum jurisprudenţa analitică (Herbert Hart), aproape de filozofia analizei logice (Bertrand Russell) sau Norberto Bobbio cu o teorie a straturilor dreptului (valoare, normă, caz) ce aminteşte de Hans Kelsen. Se poate prevedea de asemenea şi o extrapolare filozofico-juridică a teoriei matematice a sistemelor şi a jocurilor, în special a conceptelor de intrare şi ieşire din sistem (*input şi output*) sau de jocuri cu sumă nulă sau cu sumă pozitivă (*Mircea Maliţa: Zece mii de culturi şi o singură civilizaţie, 1998).*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II

PARTEA SISTEMATICĂ

1. FUNCŢIA LOGICĂ – DEFINIŢIA DREPTULUI
2. FUNCŢIA DEONTOLOGICĂ – IDEEA DE JUSTIŢIE
3. FUNCŢIA DE LEGITIMARE – PUTEREA; CONVENŢIA; PEDEAPSA; PACEA

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. FUNCŢIA LOGICĂ

Conceptul dreptului. Cunoaştere genetică şi Cunoaştere sistematică

Întrebarea cea mai frecventă pe care şi-o pun autorii de filozofie juridică este aceea despre geneza dreptului. Este dreptul expresia forţei, este el creaţia voinţei arbitrare a legiuitorului, este produsul spiritului poporului sau izvorăşte din sentimentul de justiţie al indivizilor? Oricât de interesante ar fi aceste chestiuni, el nu formează preocuparea fundamentală a disciplinei. Înainte de a cerceta *cum* se naşte dreptul, trebuie să ştim ce *este* dreptul. Cu alte cuvinte, pentru a putea descrie procesul de realizare şi evoluţie al unui fenomen, e necesar a poseda în prealabil reprezentarea unitară şi coerentă a fenomenului: noţiunea lui. Problema sistematică, ce consistă în a defini noţiunea (sau conceptul) dreptului, precede din punct de vedere logic, pe aceea genetică, a devenirii lui. „Cea dintâi (cea sistematică) vrea să lămurească esenţa unui obiect al conştiinţei noastre, ea poartă asupra fiinţei acelei gândiri. Aceasta nu este posibil decât în sensul că se clarifică unitar modul în care acelaşi conţinut al conştiinţei se reprezintă într-o repetire absolut egală. Astfel, după o bună şi veche concepţie, esenţa unui lucru stă în unitatea condiţiilor sub care îl concepem, de acord cu toţii. Din contră, cea de a doua dintre chestiunile numite (cea genetică) se ocupă cu devenirea obiectului, ea discută geneza şi schimbarea lui", afirmă Rudolf Stammler[1].

Problema sistematică este logic presupusă prin însăşi formularea problemei genetice, căci nu putem vorbi despre schimbările unui anumit lucru decât dacă admitem implicit că în opoziţie cu însuşirile schimbătoare, acel lucru mai are şi altele permanente, neschimbătoare, datorită cărora,

[1] *Theorie der Rechtswissenschaft*, p. 24 (I. t).

sub influenţa devenirii, îşi păstrează identitatea. Numai astfel, simţim şi înţelegem că avem de-a face cu acelaşi obiect, iar nu cu altul[2]. Prin urmare, perspectiva genetică „se referă numai la schimbarea caracterelor particulare (*Besonderheisten*), care nu aparţin esenţei acelui obiect"[3]. Cunoaşterea sistematică, exprimând elementele permanente, formează condiţia logică a cunoaşterii genetice, evolutive. Trebuie subliniat însă că este vorba de o prioritate logică, nu temporală[4]. Raportul dintre cele două elemente prin care cunoaştem obiectul (esenţă generală – permanentă şi particularitatea diversă – schimbătoare) este un raport de condiţionare logică: ultimul nu poate fi gândit fără primul.

Conţinutul dreptului şi conceptul dreptului

Trecând la drept, ceea ce se impune de la început observaţiei, este varietatea şi mobilitatea cuprinsului său, mereu altul, mereu în schimbare. Impresionaţi de această devenire continuă, cercetătorii s-au îndreptat în mod firesc în primul rând asupra problemei genetice, făcând „istoria" instituţiilor, descriind „evoluţia" faptelor şi noţiunilor juridice. Dar şi aici problema genetică presupune problema sistematică şi trebuie să îi cedeze întâietatea logică. Într-adevăr, dacă materia sau cuprinsul dreptului (*Rechtsinhalt*) variază şi evoluează necontenit, acest cuprins este totuşi mereu calificat ca juridic, ceea ce înseamnă că implicit îl determinăm şi îl gândim într-o formă logică constantă pe care Stammler o numeşte conceptul dreptului (*Rechtsbegriff*). „Conceptul dreptului rămâne în esenţa sa întotdeauna unul şi acelaşi, el este prin natură nesupus evoluţiei şi schimbărilor – ceea ce se schimbă sunt faptele particulare determinate de el şi care nu pot fi concepute decât ca un material logic condiţionat de dânsul"[5].

Conceptul dreptului este deci o unitate de condiţii necesare formării fenomenului juridic, este un procedeu pur logic, un mod de a ordona

---

[2] Situaţia se repetă şi cu ocazia cercetărilor juridice particulare. Astfel, „cine scrie o istorie a proprietăţii trebuie să aibă o unitate constantă în noţiunile pe care le va expune şi să lege toate dezvoltările de un concept al proprietăţii care, acesta nu mai e supus schimbării, căci altfel ar fi imposibil să se descrie destinul său istoric". *Theorie der Rechtswiss*, p. 25 (I.1); *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, p. 54 (paragr. 22).

[3] *Theorie der Rechtswiss*, p. 25 (1.t).

[4] V. Introducere.

[5] *Theorie der Rechtswiss*, p. 25 (I. t.).

cuprinsul conştiinţei noastre şi datorită acestui caracter exclusiv formal, el are o valoare universală şi necondiţionată. *Der Rechtsbegriff bedeutet nichts als eine Verfahren des geistigen Ordnens, In diesem Sinne ist er von unbedingter Gültigkeit*[6]. Ca formă logică, conceptul dreptului nu poate fi clasificat în rândul noţiunilor juridice empirice, particulare şi nici chiar în fruntea seriei acestora, fiindcă el nu derivă din experienţă, ci dimpotrivă, o condiţionează. Conceptul dreptului cuprinde limitele oricărei experienţe juridice posibile, el constituie schema logică a juridicităţii, este categoria sub care gândim întreg cuprinsul dreptului – actual sau eventual. Acesta este sensul „valabilităţii necondiţionate" despre care vorbeşte Stammler. Fiind o formă pură de organizare a gândirii, conceptul dreptului trebuie dedus din structura conştiinţei noastre[7]. Or, cea mai înaltă diviziune gnoseologică pe care o primeşte şi de la care porneşte Stammler este aceea dintre voinţă (*Wollen*) şi percepere (*Wahrnehmen*), în sensul de cunoaştere, de constatare. (*Wahrnehmen* – înseamnă propriu-zis „luare în cunoştinţă").

Dreptul nu poate apărea atunci, decât ca un mod al voinţei. Voinţa stammleriană – sau mai exact vrerea (*Das Wollen*) – nu denumeşte facultatea psihologică tradiţională şi nici activitatea empirică desfăşurată de voinţele individuale în urmărirea scopurilor particulare pe care şi le propun (această activitate este numită de Stammler: *Begehren* sau *Streben*: tendinţă). *Das Wollen* este un concept formal, metodologic, fără nimic material, empiric în el: înseamnă posibilitatea gândirii de a determina tendinţele omeneşti empirice, într-un mod unitar şi constant. Raportul dintre voinţă şi activitatea empirică, de fapt, a indivizilor, este acela de la formă la materie: un raport logic de ordonare şi condiţionare.

Voinţa ordonează tendinţele particulare şi contingente care alcătuiesc cuprinsul ei. Dreptul, fiind un mod al voinţei, va reprezenta, într-o direcţie proprie a sa, aceeaşi acţiune de determinare formală şi fundamentală. Sintetizând – ceea ce a spus despre posibilitatea şi semnificaţia conceptului dreptului, Stammler scrie: „Dreptul este un concept de o valoare necondiţionată. El înseamnă un mod fundamental de a determina anumite tendinţe, aşa încât prin aceasta poate fi subordonat celor mai înalte direcţii spirituale ale voinţei umane. În reprezentarea sa nu se găseşte nimic din materia trecătoare şi schimbătoare şi nici o dependenţă de conceptele speciale. El înseamnă o procedare pură (*reines Verfahren*) de a cărei concepere este

[6] *Lehrbuch*, p. 55 (paragr. 24).

[7] *Theorie der Rechtswiss*, p. 26 (I, 2).

condiţionată întreaga ordine a cuprinsului conştiinţei noastre, dar el însuşi nu este stăpânit de nici o particularitate schimbătoare"[8].

Obţinem astfel următoarele formule: ca formă, dreptul este concept, adică un mod logic de ordonare, neschimbător şi condiţionat; ca materie, este un cuprins de tendinţe empirice schimbătoare şi condiţionate. Spre justa înţelegere a formulelor lui Stammler, trebuie să adăugăm că sinteza formei şi materiei, adică fenomenul juridic real, nu poate fi găsită decât în experienţă.

Aceasta înseamnă că deosebirea, dintre forma logică şi materia condiţionată, nu poate fi făcută decât în planul gnoseologic, analizând conţinutul gândirii. Pe planul realităţii însă, ele nu au – nici forma, nici materia – o existenţă de fapt, separată, ci dimpotrivă sunt contopite amândouă într-o unitate concretă – singura perceptibilă – pe care o putem numi fenomen juridic. Dar dacă conceptul dreptului nu poate exista real decât aplicat la materia sensibilă, dacă nu poate fi găsit decât cu ocazia unei experienţe juridice, nu urmează de aici că el derivă din experienţă. Ca valoare de cunoştinţă, am văzut că el formează condiţia a priori a oricărei experienţe juridice şi fiind pur formal, are valabilitatea universală şi permanentă, adică este independent de vicisitudinile experienţei. Ceea ce va evolua şi se va schimba, vor fi aplicaţiile conceptului, sinteza lui cu materia empirică, fenomenul[9].

Pentru a determina conceptul astfel înţeles, se pune în mod firesc întrebarea dacă metoda inducţiunii empirice, cea mai uzitată şi aproape singura cunoscută de juriştii care s-au ocupat de problemă, este şi cea mai indicată. După Stammler, această metodă nu este insuficientă, ci fundamental improprie. Cel care caută să extragă conceptul dreptului prin compararea fenomenelor juridice date de experienţă, se găseşte în faţa unei îndoite imposibilităţi: pe lângă faptul că în urma abstracţiei şi generalizării tot nu ajunge la conceptul formal necesar căutat, ci la o noţiune empirică mai generală, dar deopotrivă de nesigură, întrucât, în viitor, orice experienţă particulară diferită îi poate aduce modificări, – pe lângă aceasta mai cade într-un diabolic cerc vicios, întrucât calificând ca „juridice" faptele de la

---

[8] *Theorie der Rechtswiss*, p. 27 (I. 2).

[9] *Et ist also immer zu unterscheiden zwischen Recht als Methode des Ordrens der Gedanken und zwischen Recht als angewandte Methode, angewandt auf besonderes, sinnlich empfinbares Begehre. Das erste ist die Voraussetzung für jeden Fall der zweiten Art.*

care porneşte, le subordonează noţiunii căutate de Drept. Conceptul dreptului, care urma să fie determinat prin metoda empirică, este dimpotrivă presupus, implicit utilizat de această metodă, atât în procedarea de nuanţă comparativă, cât şi în aceea istorică[10]. În consecinţă, Stammler îşi propune să deducă conceptul, ceea ce numeşte el „analiza critică".

Principiile ordonatoare ale gândirii — cauzalitatea – perceperea
finalitatea – voinţa

Conţinutul conştiinţei noastre poate fi ordonat în direcţia perceperii sau în aceea a voinţei, după cum îl privim: cauzal sau final. *Das Ordnen des Bewustseins geschieht in der Richtung des Wahrnehmens und in der des Wollens*[11]. *Es ist somit sowohl das Wahrnehmen wie das Wollen, eine letzte formale Richtung in unserem Bewustseinsinhalte*[12]. Prima direcţie de organizare, cauzalitatea, a cărei schemă este dată de relaţia cauză-efect, mijloceşte perceperea (cunoştinţa teoretică, de constatare a fenomenelor corporale din timp şi spaţiu); cea de a doua, finalitatea, care se exprimă în relaţia mijloc-scop, mijloceşte vrerea, voinţa. Într-un caz, constatăm devenirea obiectelor, în celălalt hotărâm înfăptuirea lor.

Din însăşi formularea acestei *summa divisio*, se poate observa că pentru Stammler, care în aceasta urmează credincios pe Kant, cauzalitatea şi finalitatea nu sunt însuşiri ale obiectelor şi nici nu derivă din experienţă. Ele sunt formele supreme de organizare pe care le posedă gândirea, sunt punctele de vedere – de egală valoare logică – sub care spiritul proiectează asupra obiectelor ordinea sa. Astfel fiind, voinţa nu se poate deosebi de percepere prin obiectele cărora se aplică – sau prin oarecare însuşiri ale acestora – ci prin modul de a le lega între ele. Luat separat, izolat prin gândire, un singur obiect nu poate fi încadrat în nici una din aceste două direcţii. Când însă ne reprezentăm mai multe obiecte şi stabilim între ele relaţii, o depedenţă în timp, obiectele ne apar sau ca fenomene de cunoaştere sau ca scopuri de voinţă.

Un al treilea principiu ordonator, alături şi deosebit de cel final şi cauzal, nu este cu putinţă, deoarece o stare de lucruri prezentă nu poate fi considerată decât cauzal ca efectul unei stări din trecut, sau final ca un mijloc pentru

[10] *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, p. 52.
[11] *Lehrbuch*, p. 56.
[12] *Theorie*, p. 30 (I, 4).

realizarea unui scop viitor. Structura timpului, în care seriem reprezentările noastre, exclude altă posibilitate. Urmarea acestui mod de a vedea, este că Stammler respinge orice diviziune sau teorie gnoseologică, care ar pune alături de percepere şi voinţă alte categorii, cum ar fi pentru Wielikowski, Norma (*Sollen*) şi Valoarea (*Wert*)[13]. „Într-adevăr – explică Stammler – *Sollen* nu înseamnă decât o voinţă justă, iar valoarea înseamnă aprecierea aptitudinii unui mijloc anumit pentru un scop determinat"[14].

Rezumând, ne putem întreba: *ce este voinţa*? Este un mod formal – fundamental conştiinţei noastre – de a determina tendinţele şi acţiunile empirice după relaţia mijloc-scop.

Ce este scopul? Este reprezentarea unui obiect, care este de înfăptuit (zu bewirkender Gegenstand).

Ce este mijlocul? Este un obiect prezent, ales dintre mai multe posibilităţi, ca cel mai apt de a realiza un scop viitor, este deci o cauză selecţionabilă: *eine ausgewählende Ursache*. „Caracterul prin care se deosebeşte hotărâtor domeniul voinţei de acela al perceperii este noţiunea de alegere, de selecţiune."[15] Vorbind despre „selecţionarea mijloacelor", autorul nu înţelege să stabilească prin aceasta, alături de seria cauzalităţii naturale, o altă serie paralelă cauzată de voinţa liberă a omului. *So ist eine doppelte Ursachenreihe auch nich denkbar*.[16] Scopul viitor determină, este adevărat, alegerea unui mijloc actual, dar după săvârşirea acţiunii, mijlocul apare ca o cauză, iar scopul ca efectul ei.

Ştiinţa scopurilor

Voinţa este străină de „lucrurile" naturii. Gândul unui obiect „care este de înfăptuit" nu îşi capătă înţeles decât în legătură cu voinţa umană şi este limitat la aceasta. „A pune un scop este cu totul altceva decât a cunoaşte un fenomen." Conceptul de scop nu este o „categorie", cum sunt noţiunile

---

[13] Wielikowski: *Die Neulantianer in der Rechtsphilosophie*, p. 64. „*Wo bleibt denn die Grundkategorie des Sollens, der weder Wahrnehmen noch Wille ist?... Und wo bleibt ferner die prinzipiell – selbständige Richtung des Bewustseins – das Reich der Werte, die weder nach der Kategorie von Ursche und Wirkungnoch nach von Zweck und Mittel zu erklären sind?*"

[14] *Lehrbuch*, p. 58, nr. 8 (pr. 25).

[15] *Lehrbuch*, p. 59 (pr. 26).

[16] *Theorie*, p. 33 (I. 4).

fundamentale ale cunoaşterii naturale, ci reprezintă, aşa-zicând, o dimensiune aparte a conştiinţei, la fel de fundamentală ca şi cunoaşterea cauzală, pe care Stammler o numeşte percepere. Alături de ştiinţa naturii (*Naturwissenschaft*) este loc, adică posibilitate, pentru o ştiinţă a scopurilor (*Zwechwissenschaft*).

Modul în care Stammler înţelege şi edifică această ştiinţă a scopurilor este specific kantian. Voinţa este un fapt – spune el. Existenţa ei nu poate fi pusă la îndoială[17]; se pune întrebarea dacă disciplina care s-ar ocupa cu acest fapt poate fi îndreptăţită să se înfăţişeze ca ştiinţă. Pentru Stammler, ca şi pentru Kant, criteriul unei ştiinţe şi garanţia valorii obiective a noţiunilor sunt date de prezenţa formelor şi a categoriilor a priori, prin care raţiunea ordonează unitar materia empirică a cunoştinţelor noastre. Or, cuprinsul voinţei – punerea scopurilor –, ca şi cuprinsul percepţiilor, poate fi determinat în acest mod. Felurile de determinare ale voinţei, cuprinse global în relaţia scop-mijloc, pot fi determinate pur conceptual şi rămân aceleaşi, egale cu ele însile, independente de soarta activităţilor empirice, pe care le determină. Aceste moduri ale voinţei poartă asupra tuturor scopurilor de realizat – sunt formale – şi aduc, în conceperea acestora, ordine unitară – sunt condiţionate.

Căutând şi descriind condiţiile a priori ale voinţei şi în special ale voinţei juridice, Stammler năzuieşte să constituie logica formală a activităţii juridice[18], epistemologia dreptului. „Ştiinţa scopurilor" este în primul rând disciplină critică, teorie a cunoştinţei.

Acţiunile oamenilor şi scopurile care îi îndeamnă la faptă au format dintotdeauna obiectul unei discipline aparte, etica sau morala, care dacă în primul rând a căutat să determine în abstract principiul binelui sau natura virtuţii, nu a lipsit niciodată de a aprecia, prin prisma doctrinei admise, valoarea conduitei umane şi de a crea o ordine a intenţiilor şi faptelor. În mod firesc, Stammler era adus să explice raporturile dintre noua sa ştiinţă a scopurilor şi etică, deoarece la prima vedere, ele par a avea acelaşi obiect: voinţa. Lămuririle pe care le dă, deşi insuficient de amănunţite, sunt preţioase şi demne de toată atenţia, întrucât pun în lumină caracterul special al acestei *Zweckwissenschaft*, ele ne vor arăta că ştiinţa scopurilor nu se ocupă nici cu voinţa etică, nici cu voinţa empirică, ci cu condiţiile a priori ale voinţei în genere.

Etica nu are o semnificaţie asupra căreia toţi autorii să fie de acord. Primul înţeles, pe care îl relevă Stammler, este atât de larg, încât nu ajunge

[17] *Theorie*, p. 33 (I. 4).
[18] *Theorie*, p. 41 (I. 7).

să o diferenţieze de ştiinţa scopurilor. Etica ar fi „ştiinţa despre voinţa omenească, care se opune ştiinţei percepţiei". Acelaşi lucru se poate spune însă şi despre *Zweckwissenschaft*. Mai precis, este al doilea înţeles, prin care se dă eticii un caracter normativ: etica apreciază valoarea morală a scopurilor. În termeni critici: este doctrina „voinţei bune", consideră „justeţea" scopurilor. După Stammler, acestei discipline normative „îi lipseşte temelia determinării pur conceptuale a cuprinsurilor de voinţă, pe a cărei definire trebuie edificată aprecierea despre justeţea obiectivă a unui scop"[19]. În al treilea rând, etica mai are un înţeles restrâns: ea se referă la viaţa interioară şi la bunurile acesteia în opoziţie cu dreptul, care reglementează forul extern şi relaţiile speciale.

Rezultă că, pentru Stammler, ştiinţa scopurilor este existenţială. Preocupările ei rămân în sfera existenţei, nu în aceea a valorii. Aceasta înseamnă că ea nu se ocupă, ca etica, cu norme, ci cu concepte. Misiunea ei e de a defini, fără să aprecieze, obiectele pe care mai târziu le va evalua etica.

Stammler nu neagă şi nici nu înlocuieşte morala, dar îi adaugă un capitol preliminar. După el, *etica scopurilor trebuie precedată de logica scopurilor*. Altfel spus, înainte de a căuta criteriul ideal, principiul capabil să ne permită a şti care este voinţa bună şi cum o deosebim de cea rea, e necesar să determinăm ce este voinţa în general – fie bună, fie rea – e necesar să determinăm schema logică a ideii de voinţă. Această încercare de definire, care la Stammler se înfăptuieşte prin o critică a cunoştinţei, este o încercare neutră, adică înainte, dincoace de etică. Ştiinţa scopurilor şi conceptul dreptului, care nu este decât un capitol al ei, nu angajează sub nici o formă ideea de bine şi ideea de obligaţie. Aceasta va apărea abia o dată cu ideea dreptului. Abia atunci va lua doctrina lui Stammler culoare morală-valutativă. În conceptul dreptului ea este pur logică.

Dreptul este voinţă

După ce a deosebit domeniile percepţiei şi a vrerii, după ce a definit paralel prin structura lor ştiinţa cauzală a naturii şi ştiinţa finală a scopurilor, Stammler fixează locul dreptului în această hartă generală a cunoaşterii omeneşti.

Prin metoda excluderii ni se dovedeşte că dreptul este un mod al voinţei. Într-adevăr, el nu este nici un obiect care poate fi găsit în spaţiu ca fenomenele corporale, el nu este nici „categorie" logic necesară a experienţei naturale,

[19] *Theorie*, p. 41 (I. 7).

şi nici principiu regulativ, o idee care să poarte asupra totalităţii fenomenelor, cum este de exemplu, ideea de „univers". Epuizând toate posibilităţile cunoaşterii naturale, Stammler conchide că dreptul „nu poate să aparţină decât acelui domeniu de gândire pe care îl cunoaştem ca voinţă"[20].

„Dacă cineva ridică o pretenţie juridică, el nu „ia în cunoştinţă" ceva ca adevărat, ci vrea ceva; cine emite o propoziţie juridică, acela nu afirmă (*behauptet*) un fapt al experienţei, ci urmăreşte scopuri şi dacă considerăm cuprinsul unei ordini juridice, nu vedem acolo fenomene corporale ale naturii, ci un cuprins al voinţei noastre".[21]

Dreptul nu aparţine voinţei în sens cauzal, naturalist. El nu este produsul voinţei, ci este chiar voinţă, prin proprietăţile şi acţiunea sa de determinare. Fiindcă nu determină însă toate conţinuturile de voinţă, ca un fel de voinţă, alături de altele pe care le vom vedea. Aceasta este dreptul în esenţa sa.

Dreptul este voinţa socială care uneşte

Ce fel de voinţă este dreptul? Şi, mai întâi, care sunt felurile voinţei?

Voinţa poate fi analizată în două moduri diferite, după cum o gândim, în sine sau în raport cu voinţa altora. În primul caz, voinţa aparţine domeniului moral, fiind separată şi limitată la viaţa omului izolat (*getrenntes Wollen*); în cel de al doilea, voinţa apare ca socială, ea mijloceşte viaţa comună, legând între ele – într-un anumit fel – scopurile de activitate. De aici numele pe care îl dă Stammler voinţei sociale: *verbindendes Wollen*, voinţă care uneşte, care leagă oamenii sau, cu un termen mai vag, dar mai uşor de întrebuinţat: voinţa coezivă. Pentru o mai bună lămurire a termenelor şi noţiunilor, să urmăm precizările pe care le dă autorul cu acest prilej.

Stammler întrebuinţează noţiunea de „moral" în sensul de „intern", „sufletesc", în acelaşi sens în care vorbim despre „forţele morale ale unui popor" fără a ne referi la ideea de bine sau de rău. Calificativul de *getrannet* (separat, izolat) indică limpede, dacă mai era nevoie, că opoziţia moral-social se referă la domeniul voinţei, nu la valoarea ei etică. Ca valoare etică, voinţa poate fi bună (morală) sau rea (imorală), dar această diviziune nu va interesa decât mai târziu, cu ocazia ideii dreptului. Deci voinţa morală nu înseamnă voinţa bună, ci voinţa omului singur (*vereinzelter Mensch*).

---

[20] *Lehrbuch*, p. 60 n. 6.

[21] *Theorie*, p. 42 (I. 8).

Voinţa socială leagă sau uneşte, în sensul că obiectul luat ca mijloc de voinţă este pus ca scop de altă voinţă şi invers. *Ein verbindendes Wollen ist ein solbestimmt. Das, was der eine will, nimmt zu seinem Mittel ein anderes Wollen und diesem wird wiederum jeder erste Willensinhalt als Mittel gestellt*[22]. Exemplificând, Stammler alege vânzarea-cumpărarea: „Dacă A. are drept scop să dobândească lucrul X, atunci B, posesorul lucrului, ia acest scop ca mijloc pentru scopul său de a obţine bani"[23]. Dacă ne-am permite o comparaţie, am spune că „voinţa care uneşte" este o oglindă care reflectează inversând imaginea.

Voinţa care uneşte (*verbindendes Wollen*) nu trebuie confundată cu voinţa concordantă (*übereinstimmendes Wollen*), pe care o găsim tot în analiza existenţei sociale. În voinţa concordantă scopurile nu diferă, ele sunt aceleaşi, comune tuturor. Ceea ce este general vine din obiectele pe care toate voinţele particulare le urmăresc de acord. În voinţa care uneşte, scopurile diferă, aşa cum scopul cumpărătorului (lucrul) diferă de scopul vânzătorului (banii) în exemplul citat. Ceea ce rămâne general şi constant aici este modul de a lega scopurile şi mijloacele. De asemenea, voinţa care uneşte nu trebuie înţeleasă ca o voinţă care obligă, creatoare de drepturi şi datorii. Conceptul dreptului reprezintă o cercetare epistemologică, logic-obiectivă, fără legătură cu problema naşterii obligaţiilor în dreptul pozitiv (*Geltung des Rechtes*).

Deosebirea între *getrenntes Wollen* şi *verbindendes Wollen* trebuie înţeleasă şi păstrată în planul analizei critice a gândirii[24]. Ele sunt numai posibilităţile logice, generale, de a aşeza împreună noţiunile de scop şi mijloc, posibilităţi pe care le determină numai cu ajutorul gândirii, fără a lua în considerare „cuprinsul" voinţelor particulare[25] sau persoanele care sunt „purtătoare" de voinţă.

Acesta fiind înţelesul şi natura voinţei coezive, să ne întrebăm în ce raporturi stă ea cu viaţa socială.

Prin proprietatea sa de a lega scopurile, voinţa aduce o ordine în activităţile desfăşurate de oameni în societate, le „reglementează exterior". În concepţia exterioară (*äussere Regelung*) sunt una şi aceeaşi noţiune, numai

[22] *Theorie*, p. 54 şi urm.
[23] *Lehrbuch*, p. 69.
[24] *Lehrbuch*, p. 71.
[25] *Lehrbuch*, p. 70 şi *Theorie*, p. 47.

drumul prin care se ajunge la ele e diferit. „În considerarea «legării» se porneşte de la voinţa în întregul ei şi se recunoaşte în ea o posibilitate unitară formală de a fi despărţită în clasele generale ale voinţei izolate şi voinţei coesive; în «reglementare», cooperarea umană (*menschliche Zusammenwirken*) este considerată ca o faptă neîndoielnică, sigură, iar condiţia logică a cunoaşterii acesteia este aceeaşi noţiune, care pe de altă parte apăruse ca voinţă coesivă"[26]. Astfel, voinţa care uneşte este pusă cu necesitate o dată cu noţiunea de societate. „Voinţa care leagă este o necesitate. Ea este dată inevitabil o dată cu constituirea omului. Căci ea afirmă o legare a scopurilor din munca în comun"[27]. „Ea arată totodată că noţiunile de existenţă socială şi voinţă care leagă îşi aparţin reciproc"[28]. Mai mult: reglementarea exterioară este condiţia logic necesară a vieţii sociale. „Reglementarea exterioară constituie elementul logic condiţionat în conceptul de conlucrare umană"[29]. În opera sa de debut, *Wirtschaft und Recht*, ridică această idee la înălţimea unei concepţii în numele căreia respinge materialismul istoric. Pe noi, ne interesează numai să constatăm că în noţiunea de societate sunt două elemente: modul de „legare" al scopurilor sau reglementarea exterioară, pe de o parte, şi activităţile celor „legaţi", care tind la satisfacerea nevoilor şi tendinţelor, pe de alta. Între ele se stabileşte un raport de condiţionare logică; reglementarea este „forma" care ordonează „materia" activităţilor particulare.

Voinţa juridică este şi ea o voinţă care uneşte, un fel al voinţei care uneşte. De aceea, se exteriorizează şi ea prin acţiunea de reglementare exterioară, din care Stammler face elementul formal condiţionat al vieţii sociale. Se poate spune în acest sens că dreptul face posibilă societatea. Fiind un mod de a lega scopurile voinţelor particulare, dreptul stă deasupra acestor voinţe legate de el: „Cel care nu se desprinde de enumerarea conţinuturilor de voinţă particulare nu se va apropia deloc de esenţa dreptului"[30].

În concluzie: voinţa juridică este numai un mod formal al cooperării şi pentru conceptul dreptului este indiferent cine iniţiază în fapt acţiunile supuse „legării", cine e purtătorul lor.

---

[26] *Theorie*, p. 47.
[27] *Lehrbuch*, p. 75.
[28] *Theorie*, p. 52.
[29] *Wirtschaft und Recht*, p. 98.
[30] *Theorie*, p. 57.

Dreptul este voinţa de sine stătătoare

Observaţia istorică şi chiar cea zilnică ne dezvăluie, alături de regulile juridice, prezenţa unor reguli pe care le putem numi *convenţionale* sau, cu un termen mai larg, *moravuri*. Politeţea, limbajul, onoarea, buna-cuviinţă, eticheta se exteriorizează şi ele prin reguli în care, ca şi în drept, se manifestă o voinţă care uneşte scopurile şi deci oamenii, într-o comunitate de viaţă şi de faptă. Aceste reguli sunt prin esenţă schimbătoare. Ele îşi schimbă nu numai conţinutul, dar chiar domeniul căruia aparţin. Astfel salutul, regulă convenţională, devine pentru militari regulă juridică. De asemenea, în anumite împrejurări, cum ar fi în raporturile ierarhice dintr-o administraţie publică, regulile de limbaj şi exprimarea îmbracă într-o bună măsură un caracter juridic. De aceea „limita conceptuală între regulile juridice şi cele convenţionale, nu poate fi scoasă din obiectele limitate, asupra cărora ele poartă. Această materie a reglementării sociale nu livrează nici un caracter pentru o diviziune, în aceste două clase distincte. O astfel de împărţire general valabilă este posibilă numai dacă privim reglementarea socială ca atare, indiferent de ce conţinut poate să primească"[31].

De aici rezultă că sunt inapte a ne da această limită conceptuală nu numai imaginile curente prin care ni se sugerează că dreptul este „osatura" moravurilor, dar şi alte criterii mai pretenţioase, dar la fel de insuficiente, cum ar fi acela după care numai în drept se pune chestiunea organizării exterioare. A organiza înseamnă însă tocmai a uni (sub anume condiţiuni), sub anume reguli. Or, acest caracter se regăseşte deopotrivă în drept ca şi în moravuri, căci ambele sunt voinţă care uneşte.

„Caracterul esenţial al dreptului constă numai în modul diferit în care se poate împărţi voinţa care leagă. Prin ea, cuprinsurile de voinţă ale diferiţilor indivizi sunt puse reciproc, ca mijloc pentru fiecare. Aceasta se poate întâmpla în două feluri: determinarea hotărâtoare se adaugă sau celor uniţi sau voinţei care uneşte. Prima este o „legare" de la caz la caz (*von Fall zu Fall*), pe când determinarea celei de a doua este constantă (*bleibende Bestimmtheit*)[32].

Sub forma unei scheme grafice, cele spuse mai sus se pot reprezenta astfel:

Voinţa care leagă < invitantă – convenţională – de la caz la caz – *Moravuri*
obligatorie – autonomă – constantă – *Dreptul*

[31] *Lehrbuch*, p. 83 (pr. 38).
[32] *Theorie*, p. 58 (I. 13).

În cazul regulii convenţionale, lanţul mijloc-scop se stabileşte de către cei uniţi de el şi aceasta de la caz la caz, adică din nou, de fiecare dată. Voinţa în aceste reguli este numai o invitaţie repetată (*einladendes Wollen*).

Dimpotrivă, într-o regulă juridică conţinutul se poate schimba, dar „legarea" rămâne aceeaşi, neschimbată şi independentă de voinţa celor legaţi. Voinţa juridică este autonomă, autarhică, de sine stătătoare, deasupra celor supuşi ei: *selbstherrlich*.

Se poate acorda acestei diviziuni o valoare generală şi necondiţionată? Stammler nu ezită a o face, pentru motivul că ea se referă numai la ideea de scop şi de mijloc, fără a se influenţa de cuprinsul schimbător al „obiectelor" care sunt aici tendinţele particulare ale indivizilor.

Analiza critică ne arată deci că voinţa juridică este de sine stătătoare. Cercetarea care a ajuns la acest rezultat este de natură pur logică: ea şi-a propus să determine un concept în opoziţie cu alte concepte. Ea nu are nimic de a face cu problema psihologică a constrângerii juridice în care ne întrebăm despre vigoarea efectivă a dreptului pozitiv. Tot astfel, determinând conceptul dreptului prin noţiunea de voinţă, de legare şi de autonomie, nu putem spune, privind aceste caractere pure, formale, de la cine porneşte în fapt voinţa juridică. Această chestiune nu se referă la definirea conceptuală a dreptului, ci la aplicarea practică a lui, aplicare în privinţa căreia numai istoria ne poate procura materialul necesar unui răspuns[33].

Dreptul este voinţa care uneşte autonom şi inviolabil

În toate timpurile şi în toate straturile sociale, oamenii au manifestat faţă de arbitrar un sentiment de teamă şi de ostilitate. Ei au opus întotdeauna forţei arbitrare, dreptul. Distincţia dintre voinţa arbitrară şi cea juridică este însă pe cât de necesară şi de dorită, pe atât de dificilă. Analiza critică întreprinsă până acum nu este suficientă pentru a le diferenţia, deoarece ele sunt amândouă voinţe care leagă autonom.

Regulile prin care se exprimă şi una şi alta nu sunt invitaţiuni, ci ordine care constrâng (*Zwangsbefehl*).

Ele nu au nevoie de consimţamântul celor legaţi. Conceptele sunt deci foarte apropiate şi în decursul istoriei confuzia lor a fost adesea fapt întâmplat[34].

Ar putea să pară că voinţa juridică – spre deosebire de voinţa arbitrară (*willkürliche Gewalt*) – se caracterizează prin aceea ca ea se întemeiază pe

---

[33] *Lehrbuch*, p. 87.

[34] *Lehrbuch*, p. 89.

dreptul în vigoare, e legitimă[35]. Arbitrarul ar fi dimpotrivă o reglementare exterioară care capătă viaţă în afară de cadrul dreptului existent sau chiar în contra lui. În această părere se pierde din vedere că în decursul istoriei foarte adesea s-a născut un drept nou, care nu izvora din dreptul de până atunci. El cerea şi dobândea valabilitatea, fără să observe prescripţiile care fuseseră prevăzute pentru crearea de noi norme juridice. În afară de aceasta, dacă definim ca fiind drept tot ce se întemeiază pe dreptul precedent, acesta pe cel anterior şi aşa mai departe, nu vom şti niciodată ce este dreptul, cădem în *probatio diabolica*. Lanţul trebuie să aibă un început logic, conceptul dreptului trebuie să fie odată definit prin caracterele lui logice condiţionate.

Criteriul de deosebire al dreptului faţă de arbitrar nu poate fi dat nici de valoarea cuprinsului regulilor sociale. Întrebarea dacă conţinutul unei tendinţe este obiectiv just, adică îndreptăţit, se pune deopotrivă pentru aceste două feluri de voinţă. O încălcare arbitrară poate fi condamnabilă, dar poate de asemenea să fie călăuzită de o intenţie bună şi să dea în cazul particular un rezultat mai bun decât o severă respectare a dispoziţiilor dreptului[36]. Este evident că nu orice voinţă arbitrară este rea, după cum nu toate voinţele juridice sunt juste[37]. Dreptul injust rămâne totuşi voinţă juridică, are toate caracterele formale ale dreptului. Arbitrarul, chiar justificat şi binefăcător, este structural altceva decât dreptul. Nu vom putea obţine limita dintre aceste concepte calificând conţinutul lor, ci căutând sensul logic determinant, caracterul formal al voinţei.

Sub această perspectivă, voinţa arbitrară apare ca ocazională, inconsecventă prin natură, precedată de fiecare dată de un *si voluerim*. Este o voinţă care se realizează altfel, de la caz la caz, în acte unice (*Einzelheit*). Voinţa juridică este inviolabilă (*unverletzbar*), în sensul că atât timp cât durează, exprimă o regularitate, o constanţă[38], o consecvenţă (*gleichmässiges Bleiben*). Voinţa juridică exclude elementele subiective, prin esenţă variabile, ca bunul plac sau capriciul. Voinţa arbitrară le include.

La lumina acestor consideraţiuni, Stammler examinează într-o secţiune aparte câteva chestiuni în legătură cu *limita dintre drept şi arbitrar*. Astfel, după dânsul, regimul despotiv este juridic, nu arbitrar: ordinea lui juridică constă numai într-un singur paragraf, după care toate relaţiile juridice între

---

[35] *Wirtschaft*, p. 478.

[36] *Lehrbuch*, p. 91.

[37] Opoziţia Drept-Arbitrar nu coincide, ci se întretaie cu aceea Just-Injust, vezi: *Lehrbuch*, p. 87-89.

[38] *Unverletzbarkeit während seines Bestehens*. Wirtschaft Recht, p. 484.

supuşi sunt judecate şi executate de deciziile concrete ale despotului, dar nu e absolut necesar ca această judecată să varieze de la caz la caz. Ea poate să aibă caracterul permanenţei, al consecvenţei. Răul stă în faptul că în acest sistem nu sunt clar trasate şi garantate limitele faţă de o încălcare posibilă arbitrară, dar ordinea despotică este în sine juridică. Dimpotrivă, într-un stat de drept se poate concepe şi se poate întâmpla foarte uşor un act arbitrar săvârşit chiar de către organele legiuitoare. Anarhia este de asemenea o stare juridică, deşi încurcată şi dezordonată. Dreptul pozitiv în această stare nu mai are putere să se realizeze, de aceea se întâmplă multe fapte de forţă arbitrară, dar viaţa comună, luată în totalitatea ei, este gândită ca o ordine juridică. Se pare că Stammler înţelege prin anarhie numai deficienţa autorităţii, nu negarea dreptului; nu lipsa legii, ci neputinţa constrângerii. Războiul este şi el o instituţie juridică. „El este un mijloc de a apăra sau restabili un drept ameninţat sau violat. El corespunde procedurii judiciare şi executării silite din ordinea juridică internă"[39].

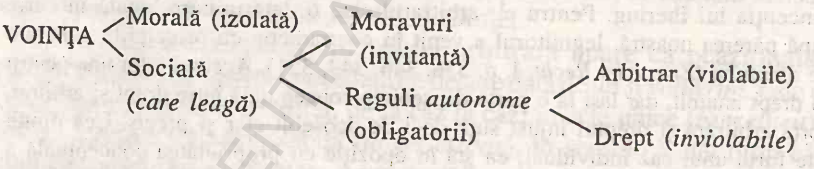
---

[39] *Lehrbuch*, p. 95. În aceeaşi chestiune a deosebirii dreptului injust de arbitrare ni se pare util să dăm în traducere o notă din *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (p. 90, nr. 1.), în care Stammler aduce în sprijinul teoriei sale exemple concrete, alese din istorie. Arătând că dinstincţia obişnuită, dar greşită, între drept şi arbitrar se face după conţinutul voinţei, Stammler scrie: „Aceasta este concepţia lui Ihering. Pentru el, arbitrarul este o determinare legală în care, după părerea noastră, legiuitorul a venit în contradicţie cu principiile generale ale dreptului (*Zweck im Recht*, I. p. 336, 346, 349, 351). Aceasta e tot una pentru un drept anumit, dar lasi la o parte deosebirea conceptuală între drept şi arbitrar. Forţa arbitrară şi dreptul injust sunt deci de deosebit clar şi precis. Cea dintâi este forţa unui caz individual, ea stă în opoziţie cu proprietatea conceptuală a dreptului. Celălalt (dreptul injust) corespunde conceptului de voinţă juridică, dar nu îndrumează particularitatea cuprinsului său în direcţia în care ar fi indicat, după ideea dreptului să se îndrumeze în situaţia dată. Când Napoleon a pus să fie împuşcat librarul Palm, a fost o faptă de forţă arbitrară. Dar concepţia Confederaţiei Rinului şi organizarea puterii străine în nord-vestul Germaniei şi în Prusia, a fost un drept injust, căci chiar dacă după conceptul său, această organizaţie era dată în sensul unei ordini inviolabile, în fapt însă era în interesul exclusiv al împăratului francezilor şi servea unilateral tendinţei sale. Toate ostenelile intruşilor, de a acoperi aceasta prin o transplantare a câştigurilor Revoluţiei franceze, nu aduc nici o schimbare în caracterul fundamental numit. De asemenea, este foarte posibil ca un deţinător al puterii juridice (indiferent dacă este un individ sau un număr de mai mulţi sau mai puţini), într-un caz particular să lucreze arbitrar, de pildă să răpească unui supus proprietatea sa confirmată legal, în scris, să concedieze un funcţionar inamovibil etc."

În sfârşit, ne putem întreba dacă inviolabilitatea, concepută ca un element esenţial conceptului dreptului, nu duce la excluderea din sfera juridicului a încercărilor de a modifica dreptul, ceea ce ar constitui evident o teză contrarie faptelor. Nu acesta este sensul doctrinei lui Stammler. Inviolabilitatea nu înseamnă legitimitate, legalitate. Modificările – chiar violente şi absolut ilegale ca revoluţia – iniţiază un drept nou, atunci când ordinea creată de ele are toate caracterele formale indispensabile conceptului dreptului şi dintre care acum ne preocupă în special acela al inviolabilităţii, al permanenţei. „Ruptura într-un sistem juridic (*Rechtsburch*) este însă arbitrar, dacă ea nu conduce la schimbarea dreptului, ci lasă să persiste dreptul în vigoare şi se abate de la el numai în cazuri particulare, după bunul plac subiectiv. Acea ruptură poate totuşi să ducă şi la întemeierea unui drept, dacă noile reguli sociale impuse corespund conceptului dreptului"[40].

Cu acest ultim element al inviolabilităţii, pe care trebuie să-l înţelegem ca însuşirea ordinii juridice de a fi constantă, consecventă, conceptul dreptului e în întregime definit. Dreptul este voinţa care uneşte autonom şi inviolabil. „*Das recht ist das unverletzbar selbstherrlich verbindendes Wollen*". Diferenţierile succesive pot fi reprezentate grafic într-o schemă asemănătoare acesteia:

PERCEPŢIE



Categoriile şi conceptele juridice fundamentale care derivă din conceptul dreptului

Gândirea juridică realizează ordinea şi unitatea experienţei juridice cu ajutorul categoriilor dreptului. Categoriile dreptului formează condiţiile logice necesare fără care cunoştinţa juridică nu poate fi sistematizată, iar dreptul nu poate fi posibil ca ştiinţă. Aceste categorii sau concepte fundamentale (*Grundbegriffe des Rechtes*) nu trebuie confundate cu noţiunile empirice generale, la care ajunge în mod firesc cercetătorul oricărei probleme juridice particulare. Primele sunt formale, necesare şi general valabile,

[40] *Lehrbuch*, p. 96.

obţinute prin procedeul numit de Kant deducţie transcendentală[41], celelalte sunt materiale, schimbătoare, de o valabilitate limitată, ca tot ce este rezultatul inducţiunii empirice. Ele nu condiţionează, ci sunt condiţionate.

Categoriile juridice derivă din conceptul dreptului. Am văzut că acesta poate fi definit prin patru caractere permanente: voinţa, legarea, autonomia şi inviolabilitatea (*das Wollen, das Verbinden, die Selbstherrlichkeit şi die Unverletzbarkeit*). „De aici rezultă următoarele categorii ale dreptului, care sunt cuprinse ca o condiţie inevitabilă în fiecare propoziţiune pe care cineva o formulează ca juridică"[42].

Din voinţă, rezultă noţiunile subiect de drept (*Rechtssubjekt*) şi obiect de drept (*Rechtsobjekt*). Primul concept este reprezentarea unei fiinţe care, în cazul unei voinţe juridice particulare, trebuie concepută ca scop în sine (*Selbstzweck*), al doilea înseamnă o fiinţă care în aceeaşi situaţie este luată ca simplu mijloc pentru scopuri determinate.

Din legare rezultă temeiul dreptului (*Rechtsgrund*) şi relaţia juridică (*Rechtsverhältnis*).

Autonomia implică autoritatea dreptului (*Rechtshoheit*) şi subordonarea juridică (*Rechtsunterstelltheit*).

În sfârşit, inviolabilitatea conduce la dubletul: legalitate (*Rechtsmässigkeit*) şi ilegalitate (*Rechtswidrigkeit*).

După cum privim voinţa juridică *temporal*, sub aspectul schimbării sau *logic*, sub aspectul comparaţiei, rezultă încă următoarele concepte fundamentale:

1. Concepte juridice fundamentale integrabile *temporal*:
– Început juridic *(Anfang)* – Continuare juridică (*Fortsetzung*)
– Păstrare juridică *(Beharrung)* – Schimbare juridică *(Anderung)*
– Definitivare juridică *(Endgultigkeit)* – provizorat juridic *(Vorläufigkeit)*
– Amânare juridică *(Aufschiebung)* – Soluţionare juridică *(Auflôsung)*

2. Concepte juridice fundamentale seriate *logic*:
– Caz juridic *(Einfachkeit)* – ansamblu juridic *(Zusammensetzung)*
– Determinare juridică *(Bestimmheit)* – condiţionare juridică *(Bedingheit)*
– Precedent juridic *(Vorgang)* – Subsecvent juridic *(Nachstehen)*
– Acord juridic *(Zusammenstimme)* – divergenţă juridică *(Verschiedenheit)*.

---

[41] Iar de Stammler *Kritische Besinnung*.
[42] *Lehrbuch*, p. 98 şi urm.

Justiţia şi dreptul just

Fiind o parte a voinţei umane, dreptul nu poate fi separat logiceşte de voinţa în genere. Filozofiei juridice îi revine în primul rând sarcina de a raporta voinţa juridică la întreg domeniul scopurilor. Ea va constata că din punctul de vedere al cunoaşterii, este inevitabil ca o voinţă dată şi orice drept pozitiv, să fie supus întrebării dacă este just sau nu (vezi supra). Cu această întrebare punem problema ideii dreptului, care în concepţia lui Stammler se confundă cu aceea a justiţiei.

Justiţia are mai multe înţelesuri, dintre care două dominante:

1. Executarea fidelă a dreptului în vigoare, spre deosebire de încălcarea arbitrară a lui (*willkürlicher Rechtsbruch*).
2. Îndrumarea unei situaţii juridice determinate în sensul ideii fundamentale a întregii orânduieli juridice în general (*Richten einer bestimmten Rechtsfrage im Sinne des Grundgedankens aller rechtliche Ordnung überhaupt*).

În timpurile mai noi, sub numele de justiţie socială a prevalat al doilea înţeles.

Care voinţă este justă şi datorită cărei însuşiri? Ce este justiţia? Răspunsul la această întrebare nu ni-l poate da nici un cod cu paragrafe determinate, căci îndoiala dacă sunt juste sau nu se naşte din nou cu privire la dispoziţiile speciale. Nu trebuie să căutăm reguli concrete, juste, ci, caracterul logic esenţial voinţei juste ca atare. Acest caracter să fie permanent, general valabil şi independent de materia schimbătoare a tendinţelor empirice. Numai astfel poate pretinde a fi un criteriu universal şi necesar de apreciere a voinţelor particulare. Dacă este aşa, nu putem defini justiţia prin nici unul din scopurile particulare istoric condiţionate pe care ni le semnalează observaţia experienţei, căci toate sunt relative. Nici formulele celebre pe care le cunoaştem din istoria ştiinţei juridice, nu ne pot fi de folos. Diferitele maxime sau concepte prin care s-a încercat să se definească justiţia[43], într-adevăr nu fac decât să exprime gândirea foarte simplă, – şi care constituie numai enunţarea problemei, iar nu soluţionarea ei, – că o voinţă juridică trebuie să fie justă. Nici una nu ne spune însă în ce constă sau cum se determină această justiţie. De asemenea, înseamnă a evita dezlegarea

[43] Câteva exemple din dreptul roman: *bonum et aequum, bona fides, aequitas naturalis ratio, boni mores, humanitas, pudor, officium pietatis, justa causa, arbitrium boni viri*. Din dreptul german: *Treu und Glauben, Billigkeit, sittliche Pflicht, Vermeiden des Missbranchs, gutte Sitten*.

problemei, dacă pentru lămurirea ei se trimite la bunul simţ, la raţiunea comună, la tact, la adevărul vieţii etc.

În ceea ce-l priveşte pe Stammler, el deduce ideea dreptului – justiţia – din ideea de voinţă pură. Există o legalitate a scopurilor pe care o exprimă ideea de voinţă pură, aşa cum există o legalitate a naturii exprimată în ideea de univers. „Temeiul justeţei unui sistem juridic trebuie căutat în legea fundamentală a voinţei. Noi deducem posibilitatea ca o voinţă juridică să fie justă, exclusiv din conceptul cel mai înalt de voinţă liberă. Acesta constă în legalitatea scopurilor alături de legalitatea naturii"[44]. Justiţia va fi deci armonizarea tuturor voinţelor sociale. „Scopul îndreptăţirii, adică al justeţei fundamentale a unui drept, este atins atunci când ideea armoniei necondiţionate este aplicată voinţei juridice în acţiunea ei de „legare"[45]. Deci, voinţa juridică, cea care uneşte, este justă atunci când cuprinsul ei este călăuzit de respectul acelei totalităţi armonice. Din contră, când în legarea scopurilor diferiţilor oameni, criteriul ultim de judecată este subiectiv, rezultat din considerarea tendinţei unuia singur dintre cei „uniţi", voinţa este injustă. Această metodă duce la egalarea reciprocă (*gegenseitiges Ausgleichen*) şi necondiţionată. Oamenii legaţi prin această voinţă sunt dezlegaţi de mecanismul mijloacelor, fiecare rămânând legat faţă de altul numai ca un scop în sine. O voinţă coezivă, gândită astfel, alcătuieşte, în conţinutul ei, o comunitate de oameni liber voitori (*frei wollender Menschen*)"[46]. Prin reprezentarea unei absolute armonii, stabilită ideal între toate voinţele sociale posibile, se ajunge la formula idealului social enunţat mai sus, a unei comunităţi pure: „comunitatea oamenilor care voiesc liber". Această formulă nu este o utopie; ea nu preconizează o stare socială care să se realizeze mai devreme sau mai târziu. Ea este numai o idee, sau altfel spus, o metodă de judecare, o măsură a tendinţelor omeneşti. Ea însăşi nu desemnează nici un scop anume, ce ar fi de atins, nici o stare ce ar fi de realizat. Misiunea ei este de a face posibilă „justeţea în voinţele juridice istoriceşte date"[47].

---

[44] *Lehrbuch*, p. 205.

[45] *Lehrbuch*, p. 204.

[46] Comunitatea pură (*reine Gemeinschaft*) este numai o idee, un punct de vedere ideal după care trebuie călăuzite societăţile concrete – aşa cum este şi voinţa pură. Ea nu poate fi niciodată realizată cu totul în realitatea materială, constatată în experienţa limitată. Gândul unei comunităţi pure înseamnă deci numai un punct de vedere metodic, după care o societate, dată în experienţă, trebuie condusă, dacă vrea să fie justă, obiectiv. *Lehrbuch*, p. 204.

[47] *Theorie*, p. 287.

Toate expresiile prin care Stammler explică caracterul special al ideii de justiţie şi de „societate pură" (*reine Gemeinschaft*) se adună în jurul acestui înţeles: *eine Methode des Urteilens, eine Masttab, ein Blickpunkt* etc. Dacă nu ne mulţumim să calificăm ideea dreptului în sine, ci dorim să o deosebim de alte „măsuri" propuse în acelaşi scop de apreciere a voinţelor particulare, în vederea călăuzirii lor, trebuie să spunem că în doctrina lui Stammler ideea dreptului este un criteriu pur (*reine Masstabe*) în opoziţie cu diferitele criterii condiţionate (*bedingte Masstabe*). Criteriile condiţionate nu sunt altceva decât scopuri determinate, ridicate la rangul de metodă şi principiu de judecată. Pentru a ne da seama de greşeala acestui procedeu, e de ajuns să ne amintim cele spuse cu privire la conceptul dreptului: legarea voinţelor face ca un scop să fie luat de altă voinţă ca mijloc pentru alt scop mai depărtat, care la rândul lui devine mijloc şi cercul continuă astfel fără să se sfârşească undeva. În viaţa reală nu putem descoperi scopuri ultime din care să deducem criterii general valabile. Toate scopurile cu un conţinut material pot fi condiţionate de alt scop, iar criteriul pe care îl căutăm pentru a-l aşeza la baza justiţiei trebuie să fie necondiţionat valabil.

Stammler respinge cu hotărâre obiecţia că ideea dreptului ar fi lipsită de conţinut[48]. Cei care susţin această teză – spune el – dovedesc numai o mare confuzie de gândire. Ei nu întrebuinţează termenul de „conţinut" în accepţia lui proprie. Pentru Stammler, conţinutul este însuşirea prin care o gândire (adică o noţiune) se deosebeşte faţă de alta. De aceea noţiune fără conţinut nu poate exista. Este de la sine înţeles că orice noţiune, întrucât există, presupune o astfel de însuşire.

O noţiune lipsită cu totul de conţinut este o imposibilitate logică, un nonsens: ar urma să nu poată fi deosebită de celelalte şi totuşi să existe deosebit. Este adevărat însă că ceea ce numim „conţinutul" noţiunii e alcătuit din două feluri de elemente: din Formă şi Materie (*Form und Stoff*). Valoarea logică a acestora e diferită: prin formă înţelegem elementele determinante, logic necesare noţiunii, prin materie înţelegem elementele determinate, condiţionate de cele dintâi. Există de asemenea conţinuturi de conştiinţă care sunt forme pure, adică procedeuri de ordine metodică a gândirii.Forma nu poate fi deci opusă conţinutului a cărui parte este întotdeauna şi ea trebuie opusă materiei aşa acum ne indică uşor această schemă grafică:

Conţinut — Formă (condiţionată)
Conţinut — Materie (condiţionată)

[48] *Kaufmann: Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, 1921.

În obiecţia amintită prin „conţinut" se înţelege elementul material condiţionat şi se crede că nu pot exista gândiri fără acest element (*material begrenzte Bestandteile*). Dar se poate foarte bine să existe gândiri exclusiv formale. Acestea se deosebesc între ele, deci au şi ele un conţinut – altfel nici nu le-am putea distinge – dar conţinutul lor este independent de materia condiţionată şi constă în reprezentarea unei ordini unitare, impusă de necesităţile gândirii. În rândul acestora trebuie numărată şi ideea dreptului.

Cu aceste lămuriri, toate condiţiile sunt îndeplinite pentru ca formulele pe care ni le oferă Stammler să fie just înţelese. Caracterul logic determinant al ideei de justiţie a fost găsit în idealul social al oamenilor care voiesc liber. Justiţia este îndrumarea unei voinţe juridice date (anumite) în sensul desăvârşitei armonii a vieţii comune.

Din această formulă se desprinde clar rolul de îndrumător practic al ideii de justiţie. Justiţia călăuzeşte voinţele particulare şi tot ea este măsura, criteriul de apreciere al dreptului pozitiv. Această funcţiune practică se va exercita printr-o serie de noţiuni intermediare, mai puţin generale decât ideea de justiţie, dar la fel de formale, pe care Stammler le numeşte principiile dreptului just. Înainte însă de a arăta cum se dezvoltă şi se precizează justiţia în aceste *Grundsätze des richtigen Rechtes*, Stammler se va opri asupra „punctelor de vedere care trebuie eliminate în definirea ideii dreptului".

Istoria filozofiei juridice cunoaşte numeroase încercări de a deduce din fapte externe însăşi ideea dreptului şi o dată cu ea şi criteriile care să permită a se aprecia „justeţea" unui drept anumit. Astfel natura omenească, sufletul poporului, economia socială au fost propuse pe rând de şcoala dreptului natural, de şcoala istorică şi de materialismul istoric. Toate aceste „criterii" sunt false, deoarece au fost căutate într-o direcţie greşită. Legea şi unitatea dreptului nu trebuie să-i fie date din afară; ele stau în el însuşi şi pentru a le descoperi este de ajuns să ştim a gândi consecvent determinarea care îi e proprie. Astfel a procedat Stammler, deducând ideea dreptului din modul în care voinţa juridică poate fi integrată coerent în voinţa în genere.

Dacă aceasta este metoda justă, ideea dreptului nu poate fi confundată cu „fericire oamenilor uniţi juridiceşte între ei". (Thomasius: *Das Glück der rechtlich verbundenen Menschen*)[49]. Sentimentul de fericire, de bine

[49] Astfel printre alţii, Cristian Thomasius crede că scopul eticii politice şi dreptului este de a face ca oamenii să trăiască „cât mai mult şi mai fericit": *facienda esse quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam, et vitanda quae vita reddund infelicem et mortem accelerant*; V.C.A. Emge: *Geschichte der Rechtsphilosophie*; şi Giorgio Del Vecchio: *Lezioni di filozofia del diritto*, 1936, p. 77, pr. 13.

(*Wohlfahrt*) este urmarea unei plăceri personale şi nu după aceasta putem judeca ce este just obiectiv. Din faptul că o tendinţă este dorită pentru binele şi fericirea personală, nu urmează că ea este obiectiv justificată, ci mai degrabă contrariul[50]. Kant a scris cu drept cuvânt că sinele personal ne sfătuieşte, dar nu ne poate porunci, nu ne poate obliga[51]. Aceasta nu înseamnă că trebuie să eliminăm din domeniul moralei şi al dreptului sentimentele numite[52]. Ele pot să urmeze şi să întovărăşească dreptul aşa cum mulţumirea sufletească urmează îndeplinirii datoriei, dar trebuie să rămână supuse şi conduse de ideea de justiţie. Fericirea, ca şi utilul, este numai obiectul aprecierii juridice, iar nu criteriul ei. „*Der soziale Eudemonismus begeht also den Fehler, das er den zu bearbeitenden Stoff – nämlich; das Glücksstreben der Einzelnen – verwechselt mit der obersten Methode des Richtens und Führens – nämlich: dem Grundgedanken reiner Gemeinschaft*[53].

Doctrina binelui comun (*Gemeinwohl*) ca scop al dreptului este tot o formă a eudemonismului şi, ca atare, vulnerabilă în acelaşi grad criticilor aduse acestei concepţii. În ceea ce se numeşte binele comun, analiza atentă găseşte sau generalizarea unor scopuri şi dorinţe subiective, sau un interes colectiv de o întindere mai mare sau mai mică. Individual sau colectiv, un interes rămâne un fapt şi nu se poate transforma în criteriul de judecată etico-juridică. Procesul de prelucrare al faptelor – aprecierea din punctul de vedere al justiţiei – rămâne deschis[54].

Iubirea aproapelui (*die Nächstenliebe*) nu poate înlocui nici ea ideea de justiţie. Ea ne recomandă a vrea binele altuia şi a-l ajuta fără a determina

---

[50] Exemple în Kant: *Critica raţiunii practice*, tr. Vişan, p. 35 şi urm.

[51] „Principiul fericirii poate da în adevăr maxime, dar niciodată din cele care ar fi bune de legi ale voinţei, chiar dacă i s-ar da ca obiect fericirea universală. Căci întrucât cunoaşterea acesteia se sprijină pe simple date ale experienţei, întrucât fiecare judecată asupra ei atârnă de părerea fiecăreia, se poate, desigur, să existe reguli generale, dar nici când universale... Maxima iubirii de sine sfătuieşte doar, legea moralităţii porunceşte. Este însă o mare deosebire între ceea ce ni se sfătuieşte şi între aceea la care suntem obligaţi." (*Critica raţiunii practice*, p. 35).

[52] Ar însemna să dăm dreptate epigramei lui Schiller.

[53] *Lehrbuch*, p. 207.

[54] Dintre autorii moderni, L. Le Fur este susţinătorul ideii de bine comun, dar înţelegând prin această noţiune ierarhizarea şi armonizarea intereselor, îi dă un conţinut asemănător ideii de justiţie. V. *Les grands problèmes du droit*. Critica noţiunii de bine comun în Mircea Djuvara: *Le fondement de l'ordre juridique positif en droit international*. Cours à l'Académie de Droit International de La Haye, 1939, p. 28-39.

condiţiile în care e posibil acest ajutor. Atunci, dacă ne gândim bine, într-adevăr – spune Stammler – în drept iubirea nu poate fi înţeleasă decât ca împlinirea legii (*Erfüllung des Gesetzes*). Gândirea critică stabileşte teoretic exigenţele justiţiei, dar nu poate hotărî voinţa la înfăptuirea ei[55]. Forţa care ne îndeamnă să trecem de la posibilitate la realizarea vieţii sociale juste îşi are izvorul în iubire. Iubirea nu constituie ideea de justiţie, dar o întregeşte în sensul că mijloceşte traducerea în fapt a exigenţelor sale ideale. „Iubirea este expresia folosită pentru a desemna înclinaţia spre ce este just... Ca şi puterea, care întregeşte posibilităţile psihologice ale conceptului de drept, tot astfel are loc o asemănătoare întregire în modul corespunzător ideii de justiţie prin iubire"[56].

Libertate, egalitate, fraternitate, celebra deviză a Revoluţiei franceze, nu poate fi considerată nici ea ca expresia proprie şi exactă a ideii dreptului. În viaţa socială, juridic ordonată, există numai o libertate relativă sau, mai bine, un anumit fel de libertate. Nu există libertate în sensul absenţei oricărei determinări a voinţei. Din contra, conceptul dreptului fixează condiţiile formale necesare pentru ca o voinţă să fie recunoscută ca juridică, iar ideea dreptului prescrie o anumită direcţie, în care trebuie să se manifeste voinţa justă. Prin urmare o îndoită disciplinare a libertăţii juridice. În completarea acestor idei, amintim că mult înaintea lui Stammler, Kant a demonstrat definitiv că *adevărata libertate constă în supunerea la legea morală pe care o dictează raţiunea practică*. Libertatea este legalitate, conformitate raţională. Egalitatea, la rândul ei, pentru a putea folosi judecăţii juridice, are nevoie de precizări şi prefaceri tot atât de mari ca şi noţiunea de libertate. Nu poate fi vorba de o egalitate materială care – aşa cum s-a remarcat de nenumărate ori – ar fi cea mai injustă inegalitate. Nu poate fi vorba nici ca egalitatea cantitativă a bunurilor şi plăcerilor exterioare să devină un ideal social, deoarece acest eudemonism social nu este mai întemeiat decât cel individual. În sfârşit, fraternitatea nu poate însemna decât iubirea aproapelui care, aşa cum am văzut, este un element ce se adaugă justiţiei, nu caracterul ei esenţial. Prin urmare, nici una din cele trei noţiuni analizate nu ne pot da punctul de vedere autonom, ultim, de sine stătător, în judecarea dreptului pozitiv.

S-a mai propus ca scop şi măsură a dreptului o noţiune care a făcut o frumoasă carieră trecând din filozofie în sociologie: Cultura. Stammler

---

[55] Numai în etica intelectualistă este de ajuns a cunoaşte binele pentru a-l face. Ştiinţa fundează virtutea (Socrate, Descartes).

[56] *Lehrbuch*, p. 209.

crede că nu aparţine culturii orice faptă omenească, ci numai acele fapte care mijlocesc şi promovează o valoare. În domeniul care interesează cercetarea noastră, ar reveni culturii faptele juridice juste. Cultura nu ne dă nici ea criteriul justiţiei, îl presupune. Departe de a ne da criteriul justului, teoria culturii are ea însăşi nevoie să-l împrumute.

Principiile dreptului just

Până acum am expus caracterele logice şi natura justiţiei, privită ca o funcţiune a cunoaşterii, ca ideea dreptului, opusă conceptului acestuia. Ne putem da seama totuşi că ideea de justiţie, înţeleasă ca măsura şi metoda de îndrumare a dreptului pozitiv, are o incontestabilă funcţiune practică, pe care Stammler nu se mulţumeşte să o explice în cele două tratate fundamentale (*Lehrbuch der Rechtsphilosophie* şi *Theorie der Rechtswissenschaft*), ci o dezvoltă pe larg într-o lucrare specială intitulată *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Nu vom utiliza decât foarte sumar această lucrare al cărei cuprins depăşeşte cu mult necesităţile subiectului nostru, dar nu ne putem opri de a nota că în acelaşi spirit sistematic şi cu aceeaşi pasiune pentru construcţia monumentală, de savantă arhitectură, Stammler dezvoltă aici *consecinţele practice* ale sistemului său de filozofie juridică. Aceste consecinţe îmbrăţişează întreg domeniul dreptului şi dacă originalitatea lor poate deconcerta într-o anumită măsură pe juriştii nefamiliarizaţi cu gândirea şi concepţia autorului, pentru ceilalţi ele sunt un înalt prilej de control şi reflexii, aşa cum mărturiseşte Fr. Gény.

Ilustrând funcţiunea practică a ideii de justiţie, purtând în el, ca să zicem aşa, raporturile acesteia cu dreptul pozitiv şi cu voinţele juridice concrete, dreptul just interesează cercetarea noastră prea de aproape, pentru ca o expunere succintă asupra conceptului de „drept just" şi asupra principiilor sale fundamentale să fie superfluă.

Ce este dreptul just? „Un drept just este un drept deosebit, particular în vigoare. Este un drept pozitiv, ca atare prevăzut cu conţinut condiţionat şi care naşte procese social determinate, în decursul vieţii sociale. *Nu este un drept perfect*, ceea ce, desigur, nu este posibil în realitatea limitată a trăirii umane. El este şi rămâne nedesăvârşit în particularitatea conţinutului său"[57]. De altfel, încă de la începutul tratatului de filozofie juridică, Stammler

[57] *Lehrbuch*, p. 211.

avertizase pe cititori că un drept ideal, absolut, valabil în toate timpurile şi pentru toate popoarele, este imposibil (*Unzulässigkeit eines Idealrechtes*). Orice drept este condiţionat istoric şi se schimbă o dată cu aceste condiţii. Este o greşeală metodologică moştenită din timpurile empirismului, să se creadă în diviziunea care opune un drept ideal, absolut, în afară de istoria dreptului istoric, imperfect şi supus evoluţiei. În concepţia lui Stammler, dreptul rămâne întotdeauna înlăuntrul vieţii istorice, fiind relativ şi schimbător ca aceasta. Judecate însă în raport cu ideea de justiţie, sistemele juridice pozitive, concrete, pot fi de două feluri juste sau injuste, după cum urmează sau nu linia ideală a totalităţii armonice pe care am descoperit-o la baza ideii de justiţie. Prin urmare, dreptul just nu este un drept ideal absolut (aşa ceva nici nu există de altfel), ci istoric relativ. Dreptul just nu trebuie confundat nici cu ideea de justiţie care, îl inspiră, dar care rămâne deasupra lui, invariabilă, fiind formală şi irealizabilă în fapt. Or, dreptul just este o stare de fapt concretă, realizată şi are un cuprins de norme materiale.

Idealul social fiind în esenţă o anume unire a scopurilor individuale, în formarea lui sunt incluse două direcţii de gândire din care vom putea deriva principiile dreptului just: prima în favoarea fiecărui asociat care reclamă pentru el consideraţia şi datorează celorlalţi consideraţie; a doua, în favoarea solidarităţii, reclamă colaborarea tuturor la scopurile comunităţii. În viaţa juridică concretă, consideraţia tinde la crearea şi menţinerea raporturilor juridice, deci se referă la existenţa lor, cooperarea se referă la dezvoltarea acestora. Astfel ajungem la *două serii de principii ale dreptului just*.

A. *Principiile consideraţiei*: 1) Conţinutul unei voinţe nu trebuie lăsat la arbitrarul alteia. 2) Fiecare pretenţiune juridică nu trebuie să subziste decât cu condiţia ca cel obligat să poată continua a fi lui însuşi cel mai apropiat.

B. *Principiile cooperării*: 1) Cel care este unit juridiceşte cu alţii, nu poate fi exclus arbitrar din comunitate şi 2) Puterea de dispoziţie juridică concedată nu poate să fie exclusivă decât cu condiţia ca cel exclus să poată încă să rămână, lui însuşi, cel mai aproape.

„Împotriva primelor principii – ale consideraţiei – se ridică o tendinţă care, în mod arbitrar, ia celelalte tendinţe ca un mijloc pentru folosul ei, fără să ţină seama de ideea voinţei pure necondiţionate, iar împotriva celorlalte principii – ale conlucrării – merge cel care încalcă, în mod pur subiectiv, limitele legăturii puse în chestiune"[58].

---

[58] *Lehrbuch*, p. 215.

Stammler insistă asupra faptului că aceste principii nu sunt precepte juridice materiale, dispoziţiuni care să reglementeze nemijlocit situaţiuni sau instituţii anumite. Ele reprezintă numai direcţiile formale, metodologice ale gândirii, prin care putem alege preceptele juridice juste.

Din cele ce au precedat se poate observa că Stammler primeşte şi utilizează anumite distincţii în legătură cu noţiunea de certitudine, de valoare a cunoştinţei. Punctul de vedere de valabilitate (*Gültigkeit*) permite să deosebim cunoştinţe subiective, obiective şi absolute. Inspirată din filozofia kantiană, această doctrină şi-a găsit aplicaţia în domeniul voinţei în felul următor: s-a recunoscut ideii de justiţie o valoare absolută, dreptului just o valoare obiectivă şi tendinţelor pur empirice personale o valoare subiectivă. În domeniul cunoaşterii există de asemenea aceste trei trepte ale certitudinii şi tabloul comparativ pe care îl alcătuieşte Stammler este deosebit de instructiv. Îl reproducem aşa cum se găseşte în *Wirtschaft und Recht*, la pagina 577:

	Cuprinsul conştiinţei noastre condiţionat empiric		Ideea absolută a unei legalităţi în genere
	De valoarea subiectivă	De valoarea obiectivă	
CUNOAŞTERE	Senzaţiile izolate	Ştiinţa naturii cunoaşterea adevărată	Ideea unităţii necondiţionate a experienţei în conştiinţa cunoscătoare
VOINŢA	Dorinţele şi tendinţele subiective. Interesele personale şi curentele element, în voinţa socială	Dreptul just şi scopurile bune	Voinţa liberă: Ideea virtuţii Idealul social

Conceptul şi ideea dreptului

(Încercare critică asupra problemei)

Din expunerea precedentă rezultă că prin simplul gând de a deosebi conceptul dreptului de ideea dreptului, adică juridicitatea de justiţie, Stammler a pus o problemă, pe care dezvoltarea ulterioară a filozofiei juridice şi-a luat sarcina să o justifice. S-a observat curând de către toţi autorii pe care îmbrăţişarea unui sistem nu-i împiedica de la aceasta, că separaţia celor două noţiuni, până atunci confundate, aducea o explicaţie firească unor fapte care alimentaseră nesfârşite controverse, cum ar fi aceea a legilor injuste şi dăruia gândirii juridice un echilibru natural şi posibilităţi noi de a-şi sistematiza întrebările.

Afară de aceasta – Stammler – a dovedit-o definitiv – deosebirea era logic întemeiată, întrucât fiecare din cele două noţiuni corespunde unei alte necesităţi a cunoaşterii, fiecare având funcţiunea ei proprie.

Prin conceptul dreptului căutăm o definiţie logică a tuturor sistemelor juridice posibile, indiferent de stadiul dezvoltărilor, indiferent de justiţia sau injustiţia conţinutului de norme. Acest concept cuprinde nu numai dreptul pozitiv, ci orice fel de drept. De aceea, el trebuie să indice caracterele logice constitutive datorită cărora recunoaştem anume fenomene ca juridice.

Stammler a arătat de asemenea că această formă logică rămâne una şi aceeaşi, deşi conţinutul ei e multiplu şi schimbător. Cercetările empirice, istorice sau comparative, nu o pot da, ci dimpotrivă o presupun, ca o condiţie. Din experienţa juridică nu putem extrage decât noţiuni mai cuprinzătoare, în raport cu cele de la care am pornit, dar schimbătoare şi condiţionate ca şi acestea. Experienţa, particulară prin natură, nu poate oferi conceptul universal al dreptului. Din punct de vedere logic, acesta premerge experienţei. Pentru a recunoaşte ca juridic un fenomen sau o regulă anumită, trebuie să am mai înainte conceptul sau măcar intuiţia de juridic.

Astfel, Stammler, după ce arată în ce constă problema conceptului, iniţiază spre rezolvarea ei o cercetare al cărui prim pas este calificarea conceptului de drept ca a priori formal. Acest lucru e spus de obicei cu alte expresii: conceptul dreptului este „general valabil" (*allgemeingültig*) „pur", „necondiţionar" (*undedingt*).

Pentru problema urmărită de noi până acum numai în gândirea stammleriană este de o importanţă decisivă de a stabili dacă acest concept

este empiric sau apriori-formal. De aceea, critica lui Binder, care anexează ideii a priori a dreptului şi funcţiunea constitutivă a conceptului, nu este atât de periculoasă ca aceea a lui Goldschmidt[59], care neagă apriorismul conceptului. După ce exprimă de la început convingerea că eroarea fundamentală a lui Kant rezidă în faptul de a fi transpus în morală conceptul de apriori, aplicat cu succes în teoria cunoştinţei, Goldschmidt arată că Stammler se menţine pe aceeaşi poziţie, studiind fenomenele morale şi juridice în mod pur logic, nu estimativ[60]. Pe această cale, Stammler descoperă, în afară de conceptul dreptului, categoriile juridice fundamentale, care sunt de asemenea forme pure, universal valabile.

Pentru Goldschmidt „distincţia între concepte juridice pure şi empirice" pe care este bazată metoda lui Stammler este inacceptabilă. Aşa-zisele concepte „pure" nu sunt altceva decât „concepte empirice generale". La această obiecţie adusă deja de Binder şi Kaufmann, Stammler răspunde într-o notă din *Lehrbuch* (p. 251, nota 4) că nici unul din critici nu spune „ce înţeleg ei printr-unul sau altul din cele două feluri de concepte şi care este caracterul dominant care afirmă şi condiţionează diferenţa atât de categorică dintre ele". În continuare, Stammler arată că sunt empirice acele noţiuni ale căror elemente componente corespund unui obiect capabil de a fi perceput cu simţurile, iar pure, cele care sunt o pură metodă de ordine, izolată de orice materie. Contractul de vânzare cumpărare este empiric, dar conceptul dreptului ca un mod de legare a scopurilor este pur. „Un concept empiric este acela ale cărui caractere esenţiale aparţin unui obiect senzorial perceptibil; dimpotrivă, un concept pur înseamnă un act de gândire care, ca metodă de ordine, unitară, este deosebită de orice materie."

În altă parte[61], Stammler spune că formele pure nu depind logiceşte de altele, nu presupun decât posibilitatea unei ordini unitare a conştiinţei în genere. Există forme pure şi forme condiţionate. Primele sunt acte de gândire care nu depind logic de altele, ci formează ultimele condiţii pentru ordinea conştiinţei noastre. Ele nu acceptă teza că anumite impresii şi tendinţe empirice nu presupun decât posibilitatea simplei ordonări a conştiinţei noastre. Opoziţia faţă de formele condiţionate rezultă de la sine. „Conceptul

---

[59] *L'„A priori" dans le droit et dans la morale*, în Archives de philosophie du droit, 1937, 1-2.

[60] Acesta nu este adevărat decât pentru conceptul dreptului.

[61] *Lehrbuch*, p. 6, n. 8 (pr. 3).

de «moştenitor» este un mod condiţionat al ordinii juridice, în timp ce acela de «subiect de drept» este o formă pură".

Goldschmidt crede că acest criteriu nu poate fi susţinut, „căci dreptul fiind ordinea de distribuire a bunurilor între oameni se referă şi el ca şi conceptele care derivă din el, la obiecte susceptibile de a fi percepute prin simţuri. Conceptele de «subiect de drept» şi de «moştenitor» dintre care, după Stammler, primul trebuie să fie un concept pur, iar al doilea un concept empiric, nu se deosebesc decât prin mai mult sau mai puţină abstracţie. Chiar dacă ar exista concepte care ar face parte integrantă din orice fenomen juridic – ceea ce poate fi lăsat aici în suspensie – ele ar rămâne concepte empirice. Conceptul natural, generic, de «lucru», rămâne un concept empiric, deşi nu există în natură nici un fel de obiect care să nu-i fie subordonat".

Goldschmidt admite că trebuie să distingem „forma" de „materie", dar crede că raportul dintre conceptele juridice „pure" şi cele „empirice" nu este acela de la formă la materie, ci acela de la general la particular. Conceptul de „arbore" nu constituie „forma" stejarului, după cum nici „relaţiunea juridică" nu este forma „servituţii", ci genul ei superior.

Afară de confuzia „formalului" cu „generalul", Stammler ar mai fi săvârşit greşeala – tot după Goldschmidt – de a căuta formele pure printr-o analiză critică a gândirii, făcând abstracţie de o inducţie a fenomenelor de drept pozitiv. Stammler ar fi ajuns astfel la iluzia că formele intuiţiei juridice se găsesc în raţiunea noastră ca şi acelea de spaţiu şi timp.

Această obiecţie nu ni se pare prea îndreptăţită – în principiu – deoarece cu greu s-ar putea susţine că ideea de „obligaţie", de pildă, nu este o idee introdusă de raţiune în experienţă, ci e rezultatul „inducţiunii". Există deci şi în drept cel puţin un concept, care să satisfacă condiţia apriorismului pe care Goldschmidt o formulează astfel: „facultatea fenomenelor empirice de a fi percepute şi subordonate depinde de aceea că există categorii a priori pentru a le concepe. Căci criteriul specific al unei categorii a priori rezidă în aceea că ea este exclusiv un produs al raţiunii".

Idee, concept pur sau categoric, oricum am numi acel a priori juridic, el există. Se poate însă susţine, cu mult temei, că el nu trebuie căutat sub perspectiva de constatare a criticii raţiunii pure, ci sub aceea normativă a Criticii raţiunii practice. Este ceea ce Binder a spus de la început, afirmând că ideea a priori a dreptului are, în raport cu realitatea juridică, o funcţie constitutivă.

Interesul criticii lui Goldschmidt e considerabil, chiar dacă nu am reţine din ea decât două sugestii. În doctrina lui Kant problema apriorismului se

prezintă sub alt aspect decât în filozofia juridică stammleriană. Kant determină condițiile a priori ale *întregii* experiențe sensibile, categoriile sale derivă din tabela logică a judecăților. Stammler se întreabă care este „esența unui obiect al conștiinței" și răspunde: „esența unui lucru stă în unitatea condițiilor sub care îl concepem". Ar fi deci locul să ne întrebăm dacă, fără să vrea și fără să își dea sema, Stammler nu a alunecat de la categoria a priori kantiană, la esența a priori fenomenologică, căci numai în fenomenologie se poate vorbi – de altfel sub altă perspectivă – despre esența a priori a unui obiect. De câte ori cititorul are impresia, mai ales în problema conceptului, că Stammler determină elementele constituante ale fenomenului juridic, nu condițiile logice ale conștiinței juridice, apare îndoiala formulată mai sus.

Pentru scopul pe care ni l-am propus în acest capitol interesează numai să spunem că la argumentul „recunoașterii" cu care Stammler susține apriorismul noțiunii de „juridic", Goldschmidt obiectează că și pentru a recunoaște un stejar trebuie să știm ce este stejarul, după cum pentru a-l califica „arbore" trebuie să avem noțiunea de arbore. Prin aceasta, „arbore" și „stejar" nu devin concepte a priori.

Obiecția nu atinge fondul chestiunii. Este adevărat că orice obiect particular, pentru a fi recunoscut sau calificat, presupune noțiunea exprimată prin calificativul sau prin predicatul respectiv. În orice judecată de subsumare se face apel în predicat la noțiunea generică. Astfel în judecata: „Kant este un gânditor german", se subsumează o ființă individuală conceptului general de „gânditor german", pe care trebuie să-l avem, firește, înainte de judecată. Dar problema apriorismului nu constă în aceasta, ci abia de aici începe, atunci când ne întrebăm dacă noțiunile generale, dintre care alegem continuu predicate pentru judecățile noastre, se formează toate în experiență și în funcție de ea sau sunt unele independente, „introduse" în experiență de rațiune, tocmai pentru a o face posibilă. Kant a demonstrat magistral existența acestor concepte a priori, iar Stammler dă un criteriu foarte just de recunoaștere a lor, atunci când spune că noțiunile a priori nu mai pot fi subsumate altora mai generale, ci numai posibilității gândirii de a ordona unitar obiectele.

Trecând la formularea acestui concept pur al dreptului, Stammler îl găsește în voința care leagă. Oricum a gândit Stammler acest concept și orice a gândit în el, este neîndoielnic că voințele empirice, care se manifestă în activitățile de fapt, nu formează dreptul, ci obiectul dreptului. Dreptul

nu este consacrarea voinţelor – oricum şi oricare – ci coordonarea lor, disciplinarea, delimitarea şi selecţionarea lor. Dreptul promovează anume voinţe şi interzice altele, esenţa lui este deci aprecierea, nu obiectul supus aprecierii. Voinţa este un fapt, dreptul este o normă adăugată deasupra, superioară faptului. *Il diritto è soprordinato ai fatti* şi numai aşa se explică de ce există ca valoare ideală, normativă şi atunci când realmente a fost violat[62]. Pretenţia de a disciplina, de a comanda este de esenţa misiunii sale. Dreptul este un *Sollen*, nu un *Sein*, el aparţine datoriei, nu existenţei. Deci, chiar admiţând că voinţa stammleriană nu este o voinţă concretă, aşa cum ar părea totuşi că rezultă din anumite definiţii[63], ci este numai un mod formal de a determina activităţile reale după relaţia mijloc-scop, chiar atunci, această schemă ordonatoare ar aparţine sociologiei care este ştiinţa de constatare (*Seinswissenschaft*), nu dreptului care este ştiinţă de apreciere (*Sollenswissenschaft*).

Primul caracter logic al dreptului stă în aceea că edictează norme. Spre deosebire de legile naturii faţă de care supunerea este fatală şi inevitabilă, normele etico-juridice pot fi violate şi imperativele lor nu au înţeles decât tocmai datorită acestei posibilităţi. Dar violarea în fapt a normei nu desfiinţează valabilitatea normei juridice. Înţelesul acesteia este pur ideal, ea indică numai ce trebuie să se întâmple, datoria. Legea juridică nu constrânge material, ci obligă raţional. „De aceea cuvântul datorie are un înţeles special, nu este vorba de ceea ce cineva este «nevoit» şi prin urmare trebuie în orice fel să facă, nu este, spre a întrebuinţa termenul german, un *müssen*, ci un *sollen*, ceea ce înţelegem a fi obligaţi să facem unii faţă de alţii, înainte de a ne gândi la avantaje şi deci înainte chiar de a ne gândi la riscul unei constrângeri oarecare"[64].

Alt element fără de care nu poate fi gândit dreptul este noţiunea de persoană juridică. Imperativele juridice ar fi fără sens, dacă nu s-ar adresa unor fiinţe apte de a le înţelege şi de a le urma. Prin urmare, dreptul presupune existenţa unor persoane raţionale şi libertatea lor morală[65]. Nu vom urmări

---

[62] V. G. Del Vecchio: *Lezioni de filosofia del diritto*; G. G. Mironescu: *Curs de enciclopedie juridică*, p. 44.

[63] De exemplu atunci când voinţa e definită ca reprezentarea unui „obiect de realizat", *Lehrbuch*, p. 57.

[64] Mircea Djuvara: *Drept şi sociologie*, p. 7.

[65] Mircea Djuvara: *La natura della personalità giuridica*, în Rivista internazionale di filozofia del diritto, 1936, II.

controversele care despart pe juriştii cu privire la natura personalităţii juridice. Pentru studiul nostru în care arătăm categoriile logice ale realităţii juridice, ne putem mulţumi să o conceptem ca o entitate căreia i se atribuie drepturi şi obligaţiuni.

Ideea de drept şi obligaţie implică ideea generică a obiectului lor, adică, în sens larg, a unor activităţi juridice realizabile prin acte juridice.

„Toate aceste categorii: normă juridică, libertate, persoană, drept-obligaţie, responsabilitate, obiect de prestaţiune, act juridic se regăsesc în orice enunţare juridică, în orice domeniu ar fi, deci şi în domeniul dreptului pozitiv, fără ele nu există gândire juridică «practică» în sens kantian, – ci ar putea fi numai o cunoştinţă «teoretică», cum este aceea a ştiinţelor despre natură."[66]

Faţă de schema juridicităţii arătată mai sus, conceptul dreptului pe care ni-l oferă Stammler apare ca o schemă sociologică, în care se constată acţiuni inter-individuale şi se descrie modul în care se leagă şi se determină reciproc. „În sociologie se constată pur şi simplu realitatea acţiunilor interpersonale cu scopurile lor, în drept ele se cercetează spre a se ajunge la determinarea drepturilor şi a obligaţiilor. Într-un caz se studiază acţiunile persoanelor, în celălalt persoanele acţiunilor respective. Deşi constatările iniţiale sunt comune, relaţiunea juridică are astfel un caracter normativ, pe când cea socială are numai unul de curată constatare a unor realităţi." (*Drept şi sociologie*, p. 10).

Desigur, această schemă ca şi oricare cercetare a raporturilor sociale este folositoare şi chiar indispensabilă dreptului, întrucât dreptul nu poate fi conceput decât aplicat unor raporturi sociale[67], dar aceasta nu trebuie să ne facă a ignora caracterul specific al dreptului. Deci la schema sociologică, la relaţiile sociale, la „raportul intersubiectiv"[68], la „voinţa" care uneşte, trebuie să adăugăm schema juridică: atribuirea de drepturi şi obligaţii corelative pe baza aprecierii juridice. Această idee atât de simplă: obligaţia (o persoană poate fi obligată juridic să dea ceva sau să facă ceva altei persoane) este într-adevăr apriorică. Oricât am observa faptele date de experienţa juridică, nu vom vedea decât că oamenii îşi fac reciproc anume prestaţii sau servicii, dar nu vom putea deduce de aici că oamenii trebuie să facă aceste lucruri şi nu trebuie să facă altele. Acest *trebuie* pe care îl introduce

[66] Mircea Djuvara: *Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv*, p. 123.
[67] Mircea Djuvara: *Drept şi sociologie*, 1936.
[68] Del Vecchio: *Giustizia*, passim.

raţiunea noastră nu este altceva decât ideea de obligaţie şi fără aceasta nu s-ar putea constitui experienţa juridică.

De asemenea, problema personalităţii juridice apare numai în lumea etico-juridică. În consideraţie sociologică, nu întâlnim decât grupuri sau indivizi componenţi ai grupurilor, „agenţii procesului social". Este deosebit de semnificativ că în conceptul dreptului, aşa cum îl înţelege Stammler, problema persoanei juridice nu are cum să fie deschisă. O indicaţie vagă şi insuficientă aflăm numai în pasajul referitor la ideea dreptului, în care se arată că justiţia tratează voinţele ca scopuri în sine.

În aprecierea juridică a fiecărui caz particular, se manifestă ideea de obligaţie, în care poate fi recunoscută categoria constitutivă a dreptului. Printr-un proces complicat, dar determinat[69] şi necesar, ajungem la gruparea aprecierilor individuale în reguli generale care se leagă şi se sistematizează într-o totalitate, pe cât posibil armonică.

Dreptul poate fi deci definit ca reglementarea coerentă, ca ordinea raţională şi necesară a activităţilor exteriorizate prin atribuirea de drepturi şi obligaţiuni unor persoane libere.

a) În această încercare de definire, dreptul se diferenţiază de moravuri şi de regulile convenţionale prin obligativitatea sa raţională. Nu este chiar criteriul stammlerian, dar ideea de autonomie pe care o analizează el cu acest prilej este destul de apropiată pentru a merita cercetarea ei.

b) În privinţa arbitrarului, problema ni se pare mai complexă, dacă păstrăm termenii şi enunţarea lui Stammler. Pentru aceasta, dreptul este o ordine consecventă, constantă, pe când arbitrarul este variabil. Aceasta înseamnă însă că dreptul nu se poate deosebi de fapta arbitrară decât în timp, sub perspectiva dinamică, fiindcă înainte de a se desfăşura nu putem şti dacă ordinea se va respecta pe sine sau se va contrazice. Se pare că în aceleaşi condiţii de fapt, dreptul decide acelaşi lucru – spre deosebire de arbitrar, care e subiectiv, inconsecvent. Însă în „a decide acelaşi lucru" dacă se repetă împrejurările, noi vedem regula fundamentală a justiţiei, aşa încât opusul ei, arbitrarul sau ordinea care se contrazice, apare ca drept injust, nu ca arbitrar.

---

[69] Mircea Djuvara: *Izvoare, norme şi drept pozitiv*, 1933.

c) Diferenţierea cea mai dificilă este aceea faţă de morală deoarece şi aceasta ca şi dreptul este normativă, se constituie prin ideea de obligaţie raţională. Dreptul însă porneşte de la latura perceptibilă obiectiv a acţiunilor sau, cum s-a spus, de la momentul exteriorizării, al materializării intenţiei. În definiţia pe care o dă dreptului, Del Vecchio pune un accent greu pe acest caracter obiectiv: *il diritto è il coordinamento obiettivo delle azioni possibili tra più soggetti, secondo un principio etico che le determina, eseludendone l'impedimento*[70].

d) Nu vom discuta aici dacă sancţiunea, care evident caracterizează într-un anume fel şi măsură dreptul pozitiv, este şi un element esenţial al conceptului de drept. Să amintim numai că în acest concept trebuie să se cuprindă orice fel de drept, tot ce este juridic, nu numai dreptul pozitiv. Semnalăm însă poziţia după care fenomenul juridic se constituie prin corelaţia de drept-obligaţie aplicată, fie numai în gândire, unei relaţii sociale, iar constrângerea este un atribut subsidiar în care recunoaştem tendinţa spre pozitivare a raportului juridic. Dar raportul juridic există înainte de pozitivare; pozitivitatea dreptului este o problemă deosebită şi secundară faţă de problema conceptului.

BCU IAŞI / CENTRU

[70] *Lezioni*, p. 201.

2. FUNCŢIA DEONTOLOGICĂ

Cu aceasta am definit dreptul din punctul de vedere formal al juridicităţii. Am răspuns ce este dreptul, dar prin aceasta nu ştim cum trebuie să fie dreptul, nu ştim care este scopul spre care tinde. Scopul ultim este justiţia. Aprecierea juridică este o judecată de valoare al cărei fundament îl găsim în ideea de justiţie, după cum aprecierile estetice se întemeiază pe ideea frumosului etc.

Doctrina stammleriană asupra ideii de justiţie este inspirată din etica lui Kant şi pusă de acord cu câteva principii proprii de filozofie juridică.

Ideea de justiţie pentru a fi valabilă trebuie să fie constantă, iar pentru a fi constantă trebuie să fie formală. Am văzut că toate noţiunile materiale cu care s-a căutat să se identifice justiţia, utilul, fericirea, solidaritatea, binele comun, nu pot rezista criticii. *Justiţia este numai ideea totalităţii armonice a fenomenelor juridice.* O regulă va fi justă atunci când raţiunea o va putea *generaliza fără contradicţie.*

În privinţa justiţiei, doctrina lui Stammler poate fi meţinută în întregime. Desigur, şi aici sunt necesare unele precizări de ordin general şi, pe baza lor, e bine-venită o analiză mai amănunţită a diferitelor aspecte ale problemei, aspecte pe care Stammler le-a formulat numai, dar această lucrare de adâncire şi completare nu este de natură să modifice concepţia fundamentală. Sunt autori contemporani care, fără a profesa sistemul lui Stammler, au o direcţie de gândire asemănătoare, până la un punct, cu aceea a cugetătorului german şi scrierile lor pot fi întrebuinţate cu folos pentru lămurirea justiţiei ca idee a dreptului. Vom numi numai pe Giorgio Del Vecchio şi pe profesorul Mircea Djuvara, remarcând faptul instructiv că formulele prin care definesc justiţia, pot intra – deşi diferite – în acelaşi sistem de idei.

Justiţia este „armonia necondiţionată a tuturor voinţelor juridice" (Stammler), este „coordonarea intersubiectivă, alteritate" (Del Vecchio); „sistematizarea scopurilor de activitate" (Djuvara). Utilizând aceste elemente, putem spune că ordinea logică şi sistematizarea implică de la sine

considerarea scopurilor pe acelaşi plan obiectiv, recunoscându-se fiecărui subiect, în aceleaşi împrejurări de fapt, acelaşi tratament juridic. Acest procedeu este singurul apt de a îndruma ordinea juridică spre acel ideal de armonie numit „societatea oamenilor liber voitori". Kant este cel care a formulat conceptul de voinţă bună sau pură pe baza căruia concepem acel ideal cu tot ce implică el: cu intuiţia concretă a tratamentului egal ca procedeu al justiţiei. Astfel citim în *Prolegomena*: „Eu nu pot face nimic altcuiva fără a-i da dreptul ca, în împrejurări asemănătoare, să-mi facă acelaşi lucru." (*Prolegomena*, § 58). Sau, cum spune Del Vecchio, orice act îndeplinit de cineva faţă de un altul, implică autorizarea virtuală pentru un act analog între aceleaşi subiecte pe care – prin ipoteză – le-am fi inversat unul în locul altuia[71]. Înţeles în acest sens, termenul italian de *alteritate* poate exprima şi el exigenţa raţională de justiţie. Asupra modului în care savantul autor îl deduce din analiza intrinsecă a conştiinţei, vom reveni mai departe.

În lucrările sale de filozofie juridică, prof. Djuvara susţine o doctrină a justiţiei, care inspirându-se din etica lui Kant, ca şi doctrina stammleriană, are faţă de aceasta avantajul, pe de o parte de a caracteriza justiţia printr-o analiză adâncită, mult mai fecundă decât celebra formulă a „armoniei necondiţionate", iar pe de alta a preciza caracterul metodologic şi în acelaşi timp funcţiunea practică a ideii de justiţie. „*La systematisation des buts d'activités réalisés extérieurement en société constitue l'idée de justice. Cette idée pose ainsi des „valeurs" juridiques; elle exige un ordre non contradictoire dans nos activités et par cela même, elle coordonne reciproquement nos activités, considérée chacune comme libre et égale. C'est puorquoi la justice exige, dans des circonstances identiques, la même conduite de la part de chacun et son critérium est la possibilité de généralisation.*"[72]

Noţiunile de „tratament reciproc", „respectul persoanei" nu formează un conţinut material, concret al ideii de justiţie, ci sunt consecinţele logice ale funcţiunii sale ordonatoare. Ideea de justiţie nici nu poate postula scopuri anumite, căci orice scop concret este relativ, legat de o anumită acţiune reală, condiţionată. Nici o finalitate empirică nu poate fi identificată cu justiţia, căci nici una nu poate fi general şi obiectiv valabilă. Justiţia este numai o direcţie de ordonare a scopurilor reale, o direcţie al cărei sens sau scop ultim este universalitatea sau „armonie recondiţionată". Justiţia rămâne

[71] Del Vecchio: *Justitia*, passim.

[72] *Le fondament de l'ordre juridique positif en droit international*, 1939.

deasupra activităţilor reale. Ea are o poziţie supraempirică. „Este deci imposibil să vorbim despre un scop real, de natură empirică, al justiţiei şi dreptului. Numai acţiunile umane au scopuri şi corespund unor interese. Dimpotrivă, justiţia apreciază aceste scopuri şi le cârmuieşte organizând o ordine raţională a tuturor activităţilor."[73]

Prin urmare, primul caracter al justiţiei este ordinea necontradictorie, pe care o postulează în domeniul scopurilor de activitate. Din această idee derivă criteriul sau procedeul prin care judecăm ce este just în cazurile concrete: posibilitatea generalizării. În practică generalizarea se opreşte la anumite limite; există astfel o justiţie de grup, de familie, de stat; nu este însă mai puţin adevărat că tendinţa noţiunii „generalizare", precum şi aceea a doctrinei despre care tratăm, este spre universalitatea raţională. Într-o lucrare precedentă am arătat că acest sens universal dictat de raţiune se manifestă în tendinţa de a extinde cât mai mult coordonarea şi de a stabili aprecierea juridică în raport cu un sistem juridic cât mai posibil. Ni se pare însă că aceasta înseamnă a afirma egalitatea tuturora în condiţii de fapt egale şi a recunoaşte implicit valoarea de scop a persoanei noastre morale. Un sistem juridic sau etic a cărui formă este universalitatea nu poate avea alte consecinţe decât acestea.

Dacă justiţia este numai sistematizarea scopurilor, dacă ea reprezintă numai o metodă de ordonare, urmează că real ea nu există decât atunci când este aplicată anumitor acte şi raporturi sociale. Nu există o justiţie în sine, determinată şi invariabilă, model al dreptului pozitiv, ci numai diferite sisteme juridice pozitive mai mult sau mai puţin juste şi diferite idealuri de justiţie valabile însă, şi acestea, pentru anumite circumstanţe sociale. Justiţia este una şi aceeaşi numai ca scop ultim şi ca metodă a dreptului; aplicată în experienţa istorică, ea este în mod necesar corelată unui obiect social şi îşi schimbă soluţiile atunci când faptele de la care porneşte şi pe care le elaborează se schimbă. Pentru justiţie faptele au aceeaşi importanţă hotărâtoare ca şi premisele pentru raţionamentul logic: de adevărul lor depinde adevărul concluziilor.

Prin urmare, *ideea* de justiţie, procedeu pur formal prin care se formează orice sistem juridic, trebuie deosebită de *idealul* material de justiţie pe care şi-l făureşte în anumite condiţii sociale şi istorice un individ sau o colectivitate.

---

[73] *Il fine del diritto giustizia e i fatti*, in Rivista internazionale di filosofia, del diritto, 1937, VI.

Aceste idealuri nu sunt formale, au conţinut – mai vag sau mai precis – dar în orice caz au un conţinut material care influenţează de-a dreptul, ca model asupra normelor dreptului pozitiv. Având un conţinut pozitiv, concret, idealurile de justiţie diferă de la popor la popor şi de la epocă la epocă, ele se contrazic şi intră în conflict unele cu altele, sunt mai cuprinzătoare sau mai înguste, mai pure sau mai puţin pure, dar toate vorbesc în numele ideii eterne de justiţie şi toate se formează prin metoda ei de ordonare. Desigur însă, legate de imperfecţiunea voinţei şi inimii omeneşti, ele nu vor realiza niciodată integral exigenţa ultimă a justiţiei, care este acea societate pură a oamenilor liber voitori, dar vor fi atrase şi călăuzite de ea în mod permanent, căci în justiţie se găseşte nu numai sensul cel mai înalt al vieţii, dar şi un mijloc sigur de control obiectiv şi o verificare de fiecare clipă a acţiunilor.

Iar dacă ne gândim că dreptul pozitiv însuşi nu îşi găseşte aplicarea decât prin „recunoaşterea socială a fiecăreia din soluţiunile pe care el le impune succesiv, nevoilor vieţii juridice concrete"[74], dacă ne gândim că această recunoaştere se face printr-o judecată – uneori obscură, uneori incompletă, dar totdeauna prezentă – prin care societatea apreciază dreptul pozitiv ca fiind conform cu idealul ei de justiţie, descoperim că ideea de justiţie este la baza întregului edificiu juridic, direct sau indirect, în fiecare speţă şi în viaţa sistemului în întregime. Menţinerea dreptului pozitiv şi aplicarea sa, transformările şi ameliorarea lui, abolirea sau ruperea lui se explică prin ideea de justiţie a cărei funcţie practică nu ar putea fi tăgăduită în mod serios atunci când în realitate atinge proporţii istorice.

Ne mai rămâne să arătăm *raporturile dintre ideea şi conceptul dreptului.*

Din dezvoltările precedente am văzut că dintre aceste două aspecte ale conştiinţei juridice, numeroşi autori nu cunosc decât unul singur. Cu rezerva inevitabilă în afirmarea unor caracterizări atât de generale, putem spune că doctorii Evului Mediu şi apoi, mai târziu, *jusnaturaliştii*, par a cunoaşte şi a primi numai ideea dreptului, nerecunoscând ca valabil acel sector din fenomenologia juridică care ar contrazice noţiunea postulată de ei ca ideal al dreptului.

Aceeaşi atitudine de excludere, dar de data aceasta în favoarea conceptului sau mai exact în favoarea dreptului constituit şi coercibil, face pe *pozitivişti* şi pe hegeliani să susţină – fiecare din motive cu totul diferite, de altfel – că dreptul pozitiv este şi just prin simplul fapt că se poate

---

[74] Mircea Djuvara: *Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv*, p. 125.

impune. Dacă în primul caz dispreţuirea realităţii era aptă de a duce la concluziile teoretice cele mai greşite, în cel de al doilea, negarea ideii de justiţie superioară dreptului pozitiv ducea de-a dreptul la confuzia dreptului cu forţa şi la cea mai periculoasă abdicare: apriorică, în faţa arbitrarului.

Dacă doctrinele anterioare excludeau sau conceptul sau ideea dreptului, Stammler le păstrează, dar rupe orice raporturi între ele.

În doctrina lui Stammler, conceptul şi ideea dreptului, ca forme ale cunoaşterii şi numai ca atare, sunt bine deosebite în sensul că fiecare răspunde unei alte necesităţi a gândirii, iar între procedeurile lor separaţia este completă: din unul nu putem deduce pe celălalt. Nu revenim asupra caracterelor logice analizate în capitolul respectiv.

Nu trebuie să uităm însă că atât conceptul cât şi ideea dreptului sunt forme pure şi astfel nu au o existenţă de fapt, de-sine-stătătoare, proprie. În realitatea juridică nu găsim decât aplicaţiile conceptului la materia empirică istoric dată, adică dreptul pozitiv, iar ideea dreptului nu se realizează niciodată cu totul, desăvârşit în experienţa juridică, ci serveşte la aprecierea dreptului pozitiv ca drept just sau drept injust, după cum sistemele juridice concrete sunt elaborate în conformitate cu exigenţele metodologice ale justiţiei sau împotriva lor. Or, înlocuind formele abstracte conceptului dreptului şi ideea dreptului, cu corespondenţele lor concrete: dreptul pozitiv şi dreptul just, legăturile dintre ele sunt de netăgăduit. Orice drept just este un drept pozitiv-istoric şi orice drept pozitiv este o încercare de a realiza dreptul just. „Alles pozitive Recht ist ein Versuch richtiges Recht zu sein", spune chiar Stammler. S-ar putea atunci susţine, aşa cum a făcut Haymann[75], că tendinţa spre justiţie (în termenii lui Stammler: justeţea), este un caracter general al juridicităţii şi ca stare ar trebui să intre în definirea conceptului. Stammler se opune acestei interpretări, spunând în termeni proprii că un caracter conceptual deosebeşte un obiect de alte obiecte asemănătoare, pe când „justeţea" sau potrivirea (Richtigkeit) este o funcţiune generală a gândirii, aplicându-se tuturor conţinuturilor de conştiinţă[76]. Din tabloul reprodus, putem vedea că o cunoştinţă „potrivită" este adevărată, iar o tendinţă „potrivită" este adevărată.

După critica pe care am făcut-o conceptului dreptului, arătând că este mai degrabă o schemă sociologică de constatare decât o schemă juridică de

[75] Haymann: *Kants Kritizismus und die naturrechtlichen Strömungen der Gegenwart*, I, 1924, p. 16. Citat Stammler: *Lehrbuch*, p. 199.

[76] Stammler: *Lehrbuch*, § 94, nota 4.

apreciere, *nu putem primi o separaţie atât de categorică între acesta şi ideea dreptului*, cum este separaţia lui Stammler.

Enumerând categoriile juridice a priori, am reţinut ideea de obligaţie, de imperativitate ca fiind aceea care permite constituirea unei lumi juridice specifice, deosebite de lumea naturală. Şi am adăugat imediat că această obligaţie raţională este posibilă prin raţiune şi adresându-se raţiunii. Dar nimeni nu se simte raţional obligat decât la un imperativ just sau la un imperativ care decurge dintr-o normă fundamentală justă. Misiunea dreptului – indiferent dacă în realitate izbuteşte să o realizeze sau nu – nu poate fi decât justiţia. Ar fi absurd să presupunem că un drept îşi propune cu sinceritate şi convingere să fie injust. Este absurd fiindcă noţiunea de just şi injust apare ca o intuiţie – mai clară sau mai confuză, dar necesară – ori de câte ori gândim un raport juridic şi numai prin aceea că îl gândim. Logic vorbind, aceste două acte de gândire sunt corelate – simultane şi inseparabile. O dată ce gândim că o persoană trebuie să facă anumite acte faţă de altă persoană, adică îndată ce gândim un raport juridic, gândim şi că acel raport juridic trebuie să fie just, – chiar dacă în fapt el nu este just sau cu atât mai mult cu cât în fapt nu e just. A găsi mijloacele tehnice potrivite pentru a asigura sau restaura acel „just", a-l preciza în raport cu alte cazuri similare, a-l armoniza cu „justul" altor reguli, sunt momente de elaborare a dreptului care vor urma în mod firesc, atunci când se trece la pozitivarea raportului juridic. Ele vor veni însă mult mai târziu sau chiar pot lipsi cu totul, fără ca prin aceasta relaţia logică dintre conceptul şi ideea dreptului să fie desfiinţate. Exigenţa justiţiei este deci inerentă ideii de drept, ea este dată prin însuşi caracterul normativ raţional al raportului juridic.

Este bine a distinge – din punct de vedere pedagogic este excelent – între conceptul dreptului şi ideea dreptului, este bine ca analiza diferenţială a acestor două aspecte ale cunoştinţei juridice să fie dusă cât mai departe – deşi ni se pare că în această privinţă Stammler cu greu va putea fi întrecut, – dar nu trebuie să uităm, în cele din urmă, a restabili unitatea spirituală a fenomenului juridic.

„Se va observa că prin această analiză s-a ajuns la constatarea a două aspecte concomitente, dar distincte ale cunoştinţei realităţilor fundamentale juridice. Pe de o parte orice relaţiune de drept trebuie să cuprindă anumite elemente, logiceşte implicate unele în altele, fără care ea nu se poate înţelege în mod raţional, şi care constituie oarecum schema formală a ideii de drept. Astfel sunt persoanele sau subiectele juridice, drepturile şi obligaţiunile

corelative între ele, acţiunile umane concrete care constituie obiectele acestor drepturi şi obligaţiuni şi care fac să se conceapă ideea de acte juridice.

Pe de altă parte, relaţiunea de drept astfel constituită reprezintă ca obiect de cunoaştere, ca realitate juridică, o exigenţă raţională de a se efectua sau nu de către o persoană determinată o anumită acţiune, exigenţă care este exprimată prin ideea de justiţie.

Ambele aspecte sunt inerente ideii de drept, care nu se poate concepe fără unul din ele, prin însăşi înţelegerea lui primul serveşte în practică la caracterizarea tot mai desăvârşită a acţiunilor umane, indicând care din ele corespunde mai bine exigenţei de justiţie şi care nu.

Schema formală a dreptului este astfel în acelaşi timp schema formală a justiţiei, constituind împreună schema cunoştinţei juridice." (*Mircea Djuvara: Drept şi sociologie*, p. 8).

*

* *

La această concepţie idealist-logicistă, sunt de făcut nuanţări şi completări. Este adevărat că esenţa justiţiei constă în armonizarea libertăţilor (Kant), în universalitatea raţională (Stammler) şi în coerenţa logică (Djuvara) dar, nu este mai puţin adevărat că ideea de justiţie pune implicit o serie de *valori subiacente* ei (respectul persoanei, exigenţa libertăţii şi egalităţii) şi generează *valori subsidiare* (ordinea, securitatea). În fond, justiţia este un sistem care coboară în trepte, în planuri succesive, spre concret, spre realitatea juridică, spre dreptul pozitiv. Pentru aceasta, foloseşte o triplă operaţie: explicitarea valorilor implicate, derivarea valorilor subsecvente şi întemeierea conceptelor de bază (*Grundbegriffe*) în pragmatica dreptului. În toate acestei trei planuri – subsidiar, subsecvent şi aplicativ – nu au lipsit ilustre anticipări. În cel dintâi, Aristotel şi-a dat seama clar că justiţiei îi este inerentă regula de a trata egal lucrurile egale şi inegal cele inegale, în planul al doilea Toma de Aquino a recomandat respectul ordinii stabilite (*propter vitandum scandalum vel perturbationem*), iar mai aproape de noi Léon Duguit proclama virtuţile solidarităţii. Astăzi, se asigură securitatea prin domnia legii. În sfârşit, în al treilea plan, pragmatic, se întemeiază, prin raportare la justiţie, conceptele-cheie dominante în principalele discipline juridice: puterea în dreptul public, convenţia în dreptul

privat, pedeapsa în dreptul penal şi pacea în dreptul internaţional. Toate patru vor fi examinate pe larg în capitolele următoare.

Trebuie neapărat remarcat că această schemă a justiţiei cu ierarhizarea stabilită – valoare supremă, valori implicate, consecinţe şi aplicaţii – are un caracter ideal. În viaţa istorică, relaţiile sunt mai complexe, cu schimbări surprinzătoare pe termen scurt şi mediu, dar cu reveniri liniştitoare pe termen lung. În epocile de prosperitate şi calm, primordială este *libertatea* care dă dreptul la diferenţă; în cele de frământare ideologică se invocă, în diferite moduri, ca argument suprem, *demnitatea*; în revoluţii se vorbeşte şi se face inevitabil o *nivelare egală*, iar în instituţionalizare democratică primează *justificarea aplicaţiilor*.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3. FUNCŢIA DE LEGITIMARE

Partea aplicativă a cursului nostru de filozofie juridică are ca obiectiv fundamentarea, adică legitimarea a patru concepte care funcţionează ca adevărate centre de gravitate în principalele ramuri ale dreptului: *puterea, convenţia, pedeapsa* şi *pacea.*

Pe baza lor se constituie şi în jurul lor roiesc toate constructele efectuate de disciplinele juridice particulare: dreptul constituţional, dreptul civil, dreptul penal şi dreptul internaţional. Altfel spus, conceptele menţionate sunt axiale, ocupă locul privilegiat din care se văd simultan – aşa cum din *osia* unei roţi se pot vedea toate spiţele ei – diferitele justificări ale valorilor juridice atunci când se încorporează în realitatea istorică.

Asemeni întregului curs, partea aceasta aplicativă cercetează cele patru *Grundbegriffe* dintr-un întreit punct de vedere: a) cel *tradiţional*, dat de raţionalismul critic kantian cu completări neotomiste, aşa cum s-a arătat în partea istorică a cursului; b) cel *actualizant* care aduce în discuţie noile schimbări şi surprinzătoarele probleme apărute recent în fenomenologia dreptului şi c) cel *prospectiv*, care schiţează propuneri de soluţionare pentru viitor. Aceste propuneri sunt făcute în spiritul unei democraţii eticizate, în curs de mondializare, dar ţinând seama de liniile mari de mişcare ale creativităţii juridice româneşti, ilustrate de Nicolae Titulescu şi Mircea Djuvara.

Spus în mod succint şi anticipator, contribuţia proprie acestei părţi aplicative constă în următoarele:

1. Legitimează puterea prin ideea de superioritate valorică şi, mai precis, prin aceea de prioritate morală;
2. Fundamentarea convenţiei pe prevalenţa constructivismului logic;
3. Regândirea şi remodelarea pedepsei prin prisma primatului demnităţii umane;
4. Conexiunea strânsă între universalizarea instituţionalizată a păcii şi finalitatea supremă a lucrării omeneşti: sporirea umanităţii din om, creşterea fericirii meritate etic.

1. PUTEREA

Confruntată cu proliferarea enormă şi eteroclită a puterii – fenomenul dominant în epoca noastră – gândirea filozofică, sociologică şi politică au dat şi dau un răspuns mozaical, pe bucăţi, care nu se leagă între ele, nu oferă o figură dominantă şi un sens ordonator.

Este un fapt incontestabil că, sub ochii noştri, *puterea se multiplică dezordonat, haotic*. Pe lângă formele ei tradiţionale – sacră şi profană, dictatorială şi democratică, parlamentară, executivă şi judecătorească – apar în avalanşă, cu efecte între devastatoare şi ridicole, puterile *informaţiei* (ziarele, televizorul), ale *notorietăţii* (vedetismul), ale *divertismentului* (consumism, spectacol, sport, turism) şi ale *negaţiei* (nihilism, satanism).

În faţa acestei avalanşe fără frontiere şi din toate direcţiile, doctrina oferă teoretizări fragmentare, concepte limitate la un domeniu restrâns şi explicaţii speciale: reificarea, violenţa, fascinaţia răului, efectul Stockholm etc.

În spaţiul restrâns al prelegerilor noastre, voi încerca să ordonez şi să aşez acest *maremagnum* în perspectivă *logic-formală* (definiţia şi fazele puterii), *tipologic-socială* (stabilirea principalelor forme de putere statală) şi *valoric-sistemică* (preferinţa argumentată pentru cel mai bun sistem de asociere politico-juridică).

Prima cercetare intenţionează să dea transparenţă şi stabilitate logică unui concept atât de obnubilat şi labil cum este acela de putere; a doua va privi puterea ca un proces social şi va examina explicaţiile real istorice date de tipologiile lui Max Weber[77] şi Jean Baudouin[78], iar a treia, specifică filozofiei dreptului, va urca în planul valoric – justificativ şi pornind de la poziţiile lui G. Radbruch[79] şi Jean-William Lapierre[80], va încerca să determine sistemul moral-politic care stă la baza tuturor avatarurilor puterii.

A. Puterea la nivel logic, definiţie

Din punctul de vedere cel mai general, al logicii formale, puterea apare în cadrul relaţiei de inegalitate, identificându-se, bineînţeles, cu termenul

---

[77] *Le savant et la politique*, Paris, 1956, p. 113-116.

[78] *Introducere în sociologia politică*, Ed. Amarcord, 1998.

[79] *Philosophie des Reches*, tr. span. 1944.

[80] *Vivre sans l'Stat? Essay sur le pouvoir politique et l'inovation sociale*, 1977, tr. rom. *Viaţă fără Stat*, 1997.

superior, dominant, „câştigător". De pildă, în corelatele „sacru-profan", „total-parţial", „universal-particular" sau „atrăgător-atras", puterea reprezintă concretizarea, în diferite chipuri, a primului element. La el recurge puterea organizată statal atunci când, în momentele de criză, îşi caută legitimitatea sau, în cele culminante, şi-o arată ostentativ. În Cetatea antică, Aristotel a susţinut prioritatea comunităţii şi a puterii ei pe ideea că ea constituie un întreg superior părţilor componente, cetăţenilor. Mai târziu, în Evul Mediu şi Renaştere, suveranii absoluţi au pretins că puterea lor este de drept divin, *ab Deo*, iar preşedinţii democraţiilor moderne îşi justifică prerogativele prin voinţa generală, liber şi chibzuit exprimată, căreia trebuie să i se subordoneze interesele particulare. În sfârşit, liderii „carismatici" ai regimurilor autoritare sau dictatoriale mizează pe calităţile lor personale de atracţie şi seducţie, exercitate asupra unor mase care se lasă, ba chiar vor să fie atrase.

Puterea este deci un caz special de superioritate şi dominaţie, înlăuntrul categoriei inegalităţii. Dar un caz multiplu, pluriform şi proliferant. În cadrul statului, în afara şi acum chiar deasupra lui, există şi lucrează o varietate nelimitată de puteri speciale, variind în funcţie de domeniul în care se desfăşoară, de scopurile pe care le urmăresc şi de mijloacele pe care le folosesc. Între ele se stabilesc raporturi complexe de convergenţă, interferenţă sau opoziţie. Iată pe cele principale, cu instituţiile în care cristalizează, indicate în paranteze: puterea rudeniei (patriarhat, familie), puterea religioasă (califat, papalitate, biserici naţionale), puterea economică (întreprinderi, bănci, trusturi), puterea militară (armată, miliţii, servicii secrete), putere socială (partide politice, sindicate, asociaţii, societate civilă) şi *lato sensu* puterea cultural-ştiinţifică (universităţi, institute de cercetare, uniuni de creaţie).

Acest tablou atât de variat prezintă totuşi trăsături comune: toate componentele lui invederează capacitate de comandă şi exigenţă de ascultare. Sub rezerva nuanţărilor şi excepţiilor, toate puterile menţionate se consideră şi se comportă ca *centre de normare, decizie şi implementare*. Desfăşurată logic, această definiţie se vădeşte a integra trei elemente, toate privite de sus, dinspre suveran şi anume: 1. autoritate legiuitoare, adică dreptul de a edicta reguli generale şi obligatorii de conduită; 2. competenţă decizională în aplicarea normelor la cazurile individuale şi 3. capacitate coercitivă de rectificare şi restabilire, în cazurile de transgresiune a normei şi nerespectare a hotărârii.

Această definiţie tridimensională sau mai exact trifazică se apropie firesc şi confirmativ de concepţia raţională a lui Montesquieu despre separaţia

şi contraponderea puterilor într-o ordine juridică justă şi stabilă (puterea legiferatoare, puterea executivă şi puterea judecătorească).

În reprezentare grafică, definiţia şi desfăşurarea puterii se prezintă aşadar în felul următor:

Substanţa puterii — *Desfăşurarea puterii*

IMPERATIVITATEA
- general *normativă* – legea
- particular *aplicativă* – decizia
- eventual *reconstitutivă* – constrângerea

Raportând definiţia la fenomenologia puterii, la formele ei concrete schiţate mai sus, apar determinări şi nuanţe semnificative. Normativitatea poate să nu fie formulată expres, ci dedusă sau presupusă implicit în decizie (cazurile de lacună a legii), decizia poate fi luată de sus în jos (guvern, administraţie) sau de jos în sus (alegeri, plebiscit), constrângerea este la rândul ei duală: punitivă în blam şi sancţiune sau premială în distincţii, onoruri, avantaje.

B. Puterea la nivel social. Tipologie

Încercările de tipologie a puterii sunt vechi şi constante de la Aristotel până la Montesquieu, trecând prin Machiavelli şi Thomas Hobbes. La baza lor au stat două criterii: unul cantitativ organizatoric după numărul deţinătorilor puterii, generator al clasicii triade – monarhie, aristocraţie şi democraţie, iar altul calitativ funcţional, după cum în exerciţiul puterii prevalează interesul general, binele comun, benefic, al comunităţii sau interesul particular, arbitrar şi dăunător, al potentatului, în care caz se produce degradarea monarhiei în tiranie, a aristocraţiei în oligarhie şi a democraţiei în demagogie.

TREI TIPURI DE DOMINAŢIE (MAX WEBER)

Noutatea şi valoarea tipologiei lui Max Weber provin din faptul că el abordează fenomenul puterii din punctul de vedere al resortului, al motivării atât a dominaţiei cât şi a obedienţei, iar cele trei tipuri pe care le stabileşte – *tradiţional, carismatic* şi *legal* – sunt modalităţi pure, exemplare, de explicaţie care tinde spre justificare. Tipologia weberiană deschide drumul spre problema legitimităţii puterii, adică spre cercetarea ei la nivel valoric,

justificativ, nu simplu explicativ. Deocamdată el se întreabă *din ce motiv e ascultată puterea*?

„Ca toate grupările politice care l-au precedat istoriceşte, Statul consistă într-un raport de dominaţie a omului de către om, bazat pe mijlocul violenţei legitime (adică a violenţei considerată ca legitimă). Statul nu poate deci exista decât cu condiţia ca oamenii dominaţi să se supună autorităţii revendicate de fiecare dată de dominatori. Se pun atunci întrebările următoare: în ce condiţii se supun şi de ce? Pe ce justificări interne şi mijloace externe se bazează supunerea?"

În tipul *tradiţional*, sprijinul vine din partea unui „ieri etern", a unor obiceiuri sanctificate, a unor antecedente eroizate şi permanentizate. Credinţa în validitatea lor imemorială a fost adânc înrădăcinată în timpul antichităţii şi al Evului Mediu. De aici puterea exercitată odinioară de patriarhi şi de seniorii feudali, stăpânitori de pământuri şi oameni.

În al doilea tip, cel *carismatic*, autoritatea se bazează pe calităţile personale, extraordinare şi pe puterea de fascinaţie (carisma) ale conducătorului, iar supunerea conduşilor ia forma de entuziasm şi devotament pentru prodigiosul lor şef. E puterea profetului de la Moise la Savonarola, a învingătorului glorios şi adorat în războaie şi revoluţii, de la Alexandru cel Mare la Napoleon şi chiar a omului politic considerat ca providenţial, agitator de mulţimi şi câştigător de plebiscite. Strălucitoare şi perisabilă puterea carismatică se dezagregheză uşor, iar dacă se instituţionalizează, trece în alt tip.

Într-a treia formă de dominaţie, conducătorul este acceptat şi ascultat datorită legalităţii raţionale a sistemului. „Numărul 1" se bucură de încrederea conduşilor întrucât are un statut şi o competenţă pozitivă, ales fiind în virtutea unor reguli stabilite raţional şi larg consimţite. Este puterea marilor „servitori ai Statului", promotori de stabilitate, bună stare şi cultură, precum şi a deţinerilor puterii – de pildă Pericle – care se apropie de acest model.

Tipologia psiho-socială pe care o elaborează Max Weber necesită comentarea şi eventual completarea ei prin raportarea celor trei forme de dominaţie şi supunere la istorie, la valoare şi la actualitate. Criticii şi chiar adepţii teoriei weberiene nu pot să nu pună trei întrebări:

1. *De ce numai trei resorturi* ale puterii, de ce nu sunt luate în discuţie şi alte motivaţii ale dominaţiei şi supunerii?

2. De ce nu se procedează dialectic şi, pe lângă tipurile pozitive nu se ia în consideraţie şi abaterea, opoziţia sau degradarea lor, adică *anti* şi

contratipurile cu variantele lor? Şi legate de această întrebare, altele, pe aceeaşi linie: există o *mişcare valorică ascendentă* a tipologiei? Ultima formă de dominaţie, cea legal raţională, este totodată cea mai bună?

3. Care sunt *noile forme şi motivaţii* ale puterii actualmente, după dispariţia totalitarismului şi în timpul mondializării democraţiei?

În mare măsură la primele două întrebări Weber însuşi dă sau sugerează răspunsuri pertinente şi convingătoare ce trebuie numai dezvoltate şi exemplificate; la cea de a treia referitoare la evenimente petrecute după moartea sa (1920), trebuie să răspundem noi, cu ajutorul lui Jean Baudouin şi Jean-William Lapierre.

La prima întrebare, răspunsul sociologului german este oarecum kantian. Privite paradigmatic, ideal, ca forme principale şi principiale, sunt numai trei tipuri; considerate pragmatic, real, istoric, sunt mai multe, dar pentru înţelegerea şi ordonarea acestei multiplicităţi concrete, cele trei tipuri au o indispensabilă funcţie regulativă. Multiplicitatea se datorează contaminării, interferenţei sau combinaţiei dintre tipul 1 (respectul tradiţiei), tipul 2 (atracţia carismei) şi tipul 3 (legalitatea raţională). Nu e greu să găsim exemple de 1+2 (Harun Al Raşid este un tradiţional carismatic) sau de 2+3 (Napoleon e carismatic prin victoriile militare şi legal raţional prin codul civil). Un caz curios îl prezintă puterea dinastică: întemeietorul (Carol cel Mare) este un carismatic, iar urmaşii lui, timp de sute de ani, sunt tradiţionalişti, legitimaţi prin trecut şi cutuma salică.

Multiciplitatea tipurilor poate fi cauzată şi de schimbarea motivaţiei sau inventarea uneia noi. Puterea profetică se întemeiază nu pe respectul trecutului pe care îl înfierează, ci pe promisiunea şi speranţa unei recompense viitoare, a fericirii în lumea de apoi.

Cu aceasta trecem la întrebarea a doua, referitoare la *contra-motivaţie* şi *anti-tip*. Chiar Weber recunoaşte că uneori dominaţia se sprijină pe frică, pe teamă. De la tiranul detestat al lui Aristotel până la tiranul iubit de Cioran, despotul uzează de acest mecanism împins până la crimă şi teroare. Acest antitip se prezintă în varianta uzurpatorului admirat şi sfătuit de Machiavelli, a dictatorului care îşi lichidează nu numai adversarii, dar şi prietenii care ar putea să-l înlocuiască, a criminalului de război şi a altora. Înlăuntrul categoriei foarte largi de dominatori carismatici, există o gamă întreagă de cazuri de la hibrid pitoresc la paroxism patologic. Condottierul era jumătate conducător strălucit de armate, jumătate şef de bandă, jefuitor şi ucigaş. Ţarul Ivan cel Groaznic stăpânea şi el pe baza unui fel de carismă, dar sinistră.

Tipologia dominaţiei stabilită de Max Weber nu include maleficul şi cu atât mai puţin oroarea. În lumina ei, chiar personajele negative despre care sociologul german vorbeşte *expresis verbis*, ca demagogul politic, rămân remediabile în lumina experienţei şi mentalului de azi. Ajungem astfel la ultima întrebare: cum poate fi actualizată tipologia weberiană a puterii? Pentru aceasta voi da cuvântul autorului ei, apoi voi înfăţişa comentariile lui Baudouin şi la urmă o voi raporta la concepţia cursului nostru de filozofie juridică, în special la legea eterogoniei scopurilor şi la efectul catartic al istoriei.

Este evident că în felul lui, controlat şi argumentat, Max Weber consideră preferabilă forma de dominaţie legal-raţională, predominantă în Europa, mai ales în cea cu tradiţie şi vocaţie democratică.

„Ce caracterizează Occidentul şi ce ne interesează mai mult decât orice – este figura liberului „demagog". Acesta nu a triumfat decât în Occident, în sânul oraşelor independente şi, în special, în ţările de civilizaţie mediteraneană. În zilele noastre, acest tip se prezintă sub aspectul de «şef al unui partid parlamentar»; îl întâlneşti în ţările cu State constituţionale din alte părţi ale lumii."

„Acest gen de oameni politici «prin vocaţie», în sensul propriu al termenului, nu constituie evident, în nici o ţară, singura figură determinantă a vieţii politice şi a luptei pentru putere. Factorul decisiv constă, mai degrabă, în mijloacele de care dispun oamenii politici. În ce fel se aranjează forţele politice dominante pentru a-şi afirma autoritatea? Această chestiune priveşte deopotrivă toate felurile de dominaţie politică şi prin urmare este valabilă pentru toate formele de dominaţie politică, fie tradiţionalistă, legalistă sau carismatică."

Pentru a comenta tipologia propusă de Max Weber, Jean Baudouin stabileşte cele două trăsături caracteristice ale acestei construcţii şi elaborează în spiritul epistemologiei actuale al patrulea tip – *sistematic* – menit să deschidă noi perspective asupra dualului dominaţie – supunere. Sociologul francez denumeşte prima trăsătură definitorie cu un termen greoi: comprehensivism. Aceasta înseamnă că toate tipurile weberiene sunt văzute dinlăuntru, pornind de la o motivaţie psihică, inteligibilă. În faţa variantelor puterii, autorul vădeşte o atitudine comprehensivă, atentă la sensuri şi valori, tipică pentru întreaga lui sociologie denumită din această cauză *verstehende Soziologie* – Sociologie înţelegătoare. E o atitudine aptă de a asigura echilibrul dintre constrângerile structurilor colective şi actele de voinţă individuale, ambele fiind componente indispensabile, complementare ale

proceselor sociale. A doua caracteristică a tipologiei weberiene constă în ascensiunea valorică evidentă dacă privim tipurile dinamic, în desfăşurare istorică şi dacă le corelăm cu alte construcţii sociologice. Faţă de modalitatea tradiţională de dominaţie – bazată pe supunere mecanică, inflexibilă, cu colorit sacru sau, cel mult, paternalist, superioritatea modalităţii moderne, raţionale şi legale, este evidentă. Trecerea de la un tip la altul reprezintă un progres politic, social şi uman, în mod analog cu trecerea de la solidaritatea arhaică, mecanică, prin asemănare, la solidaritatea organică, deliberată, prin diviziunea muncii şi prin diferenţe complementare (Durkheim), şi cu trecerea de la comunitatea autoritară, repetitivă, rigidă (*Gemeinschaft*) şi societatea diferenţiată, deliberantă, consensuală (*Gesellschaft*), preconizată de Fernand Tönnies. Între tipul arhaic de putere şi cel modern, se inserează cu *corsi e ricorsi* tipul carismatic, pe care Max Weber se fereşte să-l declare fast sau nefast, ci îl tratează în contrapunct: pe de o parte este egotic, instabil şi friabil, pe de altă parte, constituie un răspuns inevitabil la o slăbiciune sau degradare a regimul stabilit.

BIVALENŢA TIPULUI CARISMATIC

La rândul lui, Baudouin nu se angajează pe calea aprecierii în sine a dominaţiei carismatice, ci preferă să analizeze pregnant bivalenţa atributelor ei. Bazat pe farmecul personal al conducătorului şi pe adeziunea pasională a adepţilor lui, regimul carismatic ia puterea într-o atmosferă de bucurie şi fervoare, pe care liderul suprem, dacă durează, caută să o menţină şi să o sporească prin sacralizare şi ritualizare. Ceremonii spectaculoase, marşuri, cântece şi dansuri creează în jurul şefului suprem o teatralitate nevrotică ce trădează, până la urmă, incertitudinea şi fragilitatea carismei. Acumulată timp de decenii prin fapte memorabile (apărarea libertăţii şi demnităţii Franţei învinse în 1940), carisma generalului De Gaulle a dispărut în câteva zile datorită unui plebiscit pe o temă anodină (desfiinţarea Senatului). De asemenea, pe linie weberiană, Baudouin subliniază ambivalenţa rolului şi a urmărilor puterii carismatice. Aceasta nu constituie o miraculoasă intervenţie a Providenţei, ci un răspuns, istoric solicitat de o situaţie critică (înfrângere, sărăcie, corupţie) şi o posibilitate dramatică, de soluţionare cu grad înalt de risc (eşec sau degradare). Exemplificând pe seama lui, Baudouin indică pe Luther şi De Gaulle ca fiind *carismatici pozitivi*, care au dat un răspuns pe cât posibil rodnic la o situaţie de profundă criză şi pe Lenin, Stalin, Hitler şi alţi dictatori ca find *carismatici negativi* întrucât au înlesnit un despotism prin altul mai crud şi au ascuns teroarea sub formele unei false modernizări.

În sfârşit, pe linia şi în termenii epistemologiei moderne, Baudouin schiţează un invariant al tipurilor puterii, propune un sistem formal, valabil pentru toate formele de dominaţie. Puterea ar fi un sistem pe care îl pun în mişcare conduşii, prin cererile şi pretenţiile lor, la care conducătorul sau mai exact ansamblul director – căci „şeful" este ajutat de un corp de experţi şi un aparat de execuţie – răspunde cu hotărâri la diferite niveluri, cu diferite proceduri. Hotărârile generează noi nevoi şi noi cereri. Recunoaştem aici noţiunile de intrare şi ieşire din sistem (*input* şi *output*), de efect retroactiv (*backfeed*) de circuite transformaţionale, de catalizatori. Obiecţia fundamentală la această abordare a puterii, valabilă şi pentru ordinul jezuiţilor şi pentru stăpânirile lui Timur Lenk şi Gengis Han, este că elimină resortul interior, motivaţia psihică, adică tocmai problema legitimităţii. Invariantul face ca toţi potentaţii, albi sau negri, să pară gri.

TIPOLOGIE POLITICĂ ROMÂNEASCĂ

Comentariul nostru constă în a raporta tipologia weberiană deosebit de interesantă şi productivă, la istoria poporului român veche şi mai ales nouă. În trecut, pare neîndoielnic că voievodatele noastre aparţineau tipului tradiţional, în a cărui motivaţie se împleteau respectul pentru datini şi o anumită asociere creştinească de autoritate şi recunoaştere (ctitoria de mânăstiri şi biserici). Câmpul de acţiune al acestui tip de putere nu era nici local, nici continental, ci regional. Ţările şi ţinuturile, neamurile şi obştile, viţa şi vatra erau o mijlocie şi o mijlocire cumpănită între particular şi universal. Cât despre atributele domnitorului, el trebuia să fie de obicei un bun gospodar de felul lui Alexandru cel Bun, dar în momentele culminante voievodul asuma o carismă în două variante: una eroică, anticipatoare a viitorului, creatoare de mituri fundamentale (Mihai Viteazul) şi alta spornică, păstrătoare şi roditoare în prezent, dar apărată tot eroic (Ştefan cel Mare).

În secolul de modernizare, începând cu liderii paşoptişti şi Cuza Vodă şi terminând cu Iuliu Maniu, deţinătorii puterii, inclusiv regii Carol I şi Ferdinand, au aparţinut tipului legalist-raţional. La al doilea nivel de putere, domina figura denumită de Weber „demagog meridional". În termeni autohtoni, ei erau politicienii „mai mult sau mai puţin oneşti", dar, toţi, vorbitori iscusiţi. Mai greu de definit sunt dictatura comunistă şi căpeteniile ei. În Rusia, puterea a suferit un regres asiatic, spre despotism mongolic; în Apus, se camufla sub aparenţe ştiinţifice: legitate istorică, distribuţie optimă, raţională, bogăţie etc. La noi, a însemnat impunerea din afară şi din

oportunism înlăuntru a unui model fals şi ca urmare, la nivel de conducere supremă, fabricarea unei carisme, impuse prin manipulare şi violenţă, bazate pe securitate şi abuzivă invocare a valorilor autentice de justiţie socială şi demnitate naţională. Se ajunge astfel, la scară continentală şi chiar planetară, la o caricatură veselă şi dezastruoasă a fenomenului de *henoworschip* (adoraţia şi cultul eroului). În felul lui imaginativ sarcastic, Emil Cioran ne dezvăluie de ce este capabil acest anticarismatic: neagă pe Dumnezeu pentru a-i lua locul, ia universul la palme, satisface cu asupra de măsură dorinţa supuşilor de a fi înrobiţi şi torturaţi, răspândeşte doliul între popoarele lumii. Sumbra aberaţie denumită prea sumar şi prea rapid totalitarism, pune din plin problema justificării de fond, valorice, a puterii.

C. Puterea la nivel valoric. Legitimitatea

Trecerea de la nivelul social la cel valoric implică o notă schimbătoare de regim existenţial şi de abordare epistemologică pe care trebuie să o formulăm clar, mai ales, pentru că e vorba de un fenomen bivalent, dacă nu ambiguu. Într-adevăr, puterea este pe de o parte fapt real, impactant prin comandă şi constrângere, iar pe de altă parte, exigenţă ideală, centru imperativ, pretenţie de autoritate moral-juridică. Până acum, am privit puterea în mod constatativ, explicând-o prin cauze şi ordonând-o în tipuri. În această secţiune, vom trece de la constatare la aprecierea valorică, de la fapticitate la normativitate, adică de la ce este la ce trebuie să fie. Nu vom mai căuta cauze, ci temeiuri şi criterii de valabilitate. Ridicată în plan valoric şi integrată în opoziţia dialectică „bine-rău", puterea este supusă unui proces de bipolarizare: unele manifestări ale ei se vădesc juste, iar altele injuste; lucrarea ei se bucură uneori de aprobare, recunoaştere şi este durabilă; alteori decade şi cade fie violent, prin revoluţie, fie de la sine şi prin sine, prin destrămare.

Pentru a răspunde întrebării: „Pe ce trebuie să se întemeieze puterea?", axiologia recurge la ideea şi idealul de justiţie. Justiţia funcţionează ca un fel de instanţă superioară care judecă şi califică, pozitiv sau negativ, puterea. *Legitimarea prin justiţie* reprezintă soluţia cea mai nobilă şi convingătoare a tulburătoarei probleme de a şti ce justifică extraordinarul fenomen al dominaţiei omului de către om. Din tot caleidoscopul legitimărilor, această rezolvare este singura în măsură să pătrundă până la esenţa profundă, până la raţiunea de a fi a puterii. De asemenea, este singura valabilă pentru

ambii poli ai relaţiei, cărora li se aplică însă în mod diferit – poruncitorului în diateză activă, ascultătorilor în diateză pasivă. Conducătorul îşi justifică puterea atunci când face dreptate, iar cererile conduşilor au legitimitate atunci când sunt îndreptăţite.

Cea mai importantă consecinţă a legitimării prin justiţie constă în dignificarea celor care comandă, dar mai ales a celor care ascultă şi execută. Aceştia dobândesc un fel de prioritate logică şi valorică: declanşează, prin nevoile şi cererile lor, mecanismele puterii; devin, în cazul reformei, destinatarul acţiunilor autorităţii şi, în cazul revoluţiei, judecătorul puterii înseşi. Ca atare, imaginea grafică propusă până acum pentru a reprezenta puterea – *cercul* – lasă locul alteia – *elipsa* – care are *două centre* formate din conducător şi conduşi.

Dată fiind bipolaritatea puterii, era inevitabil ca şi în filozofia dreptului să apară două direcţii în gândirea legitimităţii şi deci să se constituie două teorii: *Machttheorie*, justificarea prin forţă şi *Anerkennungstheorie*, justificarea prin recunoaştere, prin consimţământ. Le vom examina pe rând pornind de la prezentarea lor de către G. Radbruch, în clasicul său manual de filozofia dreptului, şi apoi vom comenta, în lumina antropologiei şi politologiei actuale[81], marile schimbări ce se întâmplă sub ochii noştri în fenomenologia puterii: un nou raport, de cooperare, nu de dominaţie, care se stabileşte între vechii „poli" denumiţi acum „reglementare statală" şi „iniţiativă civică", precum şi procesele care se desfăşoară şi le caracterizează. Vom termina aruncând o privire asupra noilor primejdii şi ispite, dar şi asupra noilor şanse de „fericire meritată" pe care le are societatea democratică de azi, pe cale de mondializare şi de aprofundare a umanităţii din om.

TEORIA FORŢEI. CINISM ŞI INDULGENŢĂ

Revenind la Radbruch şi la *Machttheorie*, trebuie spus că gânditorul german priveşte legitimarea prin forţă în cadrul şi în termenii problemei validităţii dreptului (*Rechtsgeltung*). Ca atare el raportează puterea la opoziţia dintre normativitate şi facticitate. De ce se întreabă Radbruch – dreptul în

---

[81] Jean William Lapierre: *Viaţă fără Stat*? Editura Institutului European, 1997; Pierre Clastres: *Societatea contra Statului*, Editura Ararat, 1995; Jean Claude Lugan: *La systemique sociale*, 1993; L. von Bertalanfty: *Théorie générale des systèmes*, 1968, C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, 1927 şi *La notion de politique*, 1992.

vigoare (deci puterea de la care emană) este şi obligatoriu, legitim? Teoria forţei dă un răspuns oarecum tautologic, justifică focul prin flogistic: puterea se impune pe baza capabilităţii de a se impune, de a constrânge. O atitudine de suficienţă, de aroganţă şi cinism întovărăşeşte acest procedeu logic. E seria justificării negre, care se sprijină pe „argumentele" violenţei, terorii, distrugerii, iar ca atitudine emotivă, pe cunoscutul sfat „să nu aibi milă" (Doamna Chiajna). Seria justificărilor sfidătoare e foarte bogată, de la fabula antică în care leul ia toată prada vânătorii în comun *quia nominor leo* (pentru că mă numesc leu) şi până la istoria contemporană când Stalin, la îndemnul lui Roosevelt de a ţine seamă că religia şi Vaticanul sunt o putere, a răspuns provocator: „Da? Şi câte divizii are Papa?".

Al doilea procedeu logic folosit de teoria forţei combină invocarea unui rău mai mare decât abuzul de autoritate (anarhia) cu recursul la efectele secundare pozitive (ordinea, securitatea, pacea) pe care le generează volens nolens chiar puterea bazată pe forţă. Pentru justificarea prin alternativă agravantă, Radbruch citează cazul lui Carol Martell. Atotputernicul majordom al palatului şi conducător de facto al Franţei, îl întreabă pe Papa Zaharia dacă „cineva care are puterea trebuie să fie rege?" la care supremul pontif răspunde afirmativ cu motivarea „pentru a nu se perturba ordinea" (*nec conturbaretur ordo*). Peste secole Goethe continuă justificarea puterii stăpânitoare prin liniştea pe care o aduce. *Herr ist der uns Ruhe schafft* (Domn este cel care ne creează liniştea) citim în Faust, partea II, scena 4. Seria „iertătoare a puterii bazate pe forţă încearcă să găsească pentru ea un loc de mijloc." Pe de o parte afirmă necesitatea ei: „Forma cea mai insuportabilă de Stat este lipsa Statului" (Ihering), iar pe de alta exigenţa ca Statul însuşi să se autolimiteze (C. Jellinek). Această indulgenţă pentru legitimarea puterii prin forţă se manifestă şi astăzi, mai ales în perioadele de criză sau de tranziţie, excesiv de convulsionată. Sub anumite concepte, în sine benefice ca „stabilitate", „apărare a ordinii de drept", „stare de urgenţă", pulsează adesea imperceptibil justificarea roz a puterii care, oricât de rea, ar fi preferabilă anarhiei.

Răspunsurile lui Jean Jacques Rousseau la aceste „contraforturi ale Bastiliei" sunt distrugătoare. *On vit tranquillement aussi dans les cachots* (Se trăieşte liniştit şi în celulele temniţelor) şi mai departe „Cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic pentru a rămâne stăpân, dacă nu transformă forţa lui în drept şi ascultarea în datorie". Ceea ce nu se poate întâmpla decât prin (re)instalarea justiţiei ca finalitate ultimă a puterii.

Şi cum juriştii au darul subtilităţilor care răstoarnă poziţiile iniţiale, s-a spus că singura forţă adevărată, adică durabilă, este cea justă şi că „dreptul este cea mai bună politică a forţei" (G. Jellinek). Titulescu folosea acelaşi procedeu de convertire a negativului în pozitiv, când susţinea, zâmbind, că „cea mai credibilă minciună este adevărul". În concluzie, evolutiv sau revolutiv, puterea este supusă şi ea unui dublu proces de eticizare şi tehnicizare, ambele efectuate în atelierul raţiunii.

În ce priveşte primul proces – *sporirea motivaţiilor morale* – este evident că actualmente puterea se legitimează în primul rând prin *superioritate valorică*, prin meritocraţie şi optimizare. Ultimele două secole, al 19-lea şi al 20-lea, confirmă acest proces prin rezultatele pe care le-a avut confruntarea dintre puterea feudal-monarhică şi cea modern-republicană după 1789 şi antagonismul dintre puterea totalitar dictatorială şi cea democratic liberală după 1918. Montesquieu văzuse clar şi exprimase lapidar superioritatea republicii întemeiate pe virtute, faţă de monarhia bazată pe privilegii şi onoruri. În vremea noastră, în timpul şi cu preţul unor teribile încleştări, – două războaie calde şi unul rece de patruzeci de ani – s-a prăbuşit puterea totalitară, absolută, agresivă, înrobitoare, care *sacralizа un simplu fapt* – fasciile, o rasă sau o clasă socială – şi se mondializează puterea democratică, bazată pe domnia legii, adică pe funcţionarea liberă şi controlată a unui sistem valoric uman, benefic şi perfectibil. Ar fi greu şi de altfel ar depăşi cadrul filozofiei juridice pentru a intra în acela al pragmaticii politice, dacă am face un *portret robot* al conducătorului de acest tip. Cum nu vedem vreun Pericle contemporan, portretul ar trebui alcătuit din bucăţi, mozaical, punând împreună calităţi separate, dar complementare: atenţia la social a lui Roosevelt în New Deal, curajul dârz, vădit de Churchill în rezistenţa la agresiunea nazistă, modestia regelui Danemarcii Cristian al V-lea aşteptând cuminte, pe bicicletă, semnele agentului de circulaţie şi chiar gestul reginei Angliei, Elisabeta a II-a în 1998, când a solicitat să plătească impozite, ca orice cetăţean pentru considerabila sa avere personală.

Examinarea celui de al doilea proces la care este supusă puterea în prezent – *tehnicizarea* galopantă – ar putea duce la concluzia greşită că, indiferent de forma politică, puterea este astăzi mai mare decât în trecut, că tinde spre Leviathan-ul hobbesian. E ceea ce afirmă Bertrand Russell, bazându-se pe bombe, rachete, sateliţi, laser etc. Adevărul este mai degrabă contrariu. Sporesc mijloacele tehnice de care dispune preşedintele SUA,

dar scade şi este tot mai controlată puterea lui politică de a dispune de ele. Richard Nixon avea la dispoziţie butonul roşu al bombardamentului nuclear, dar era supus bombardamentului presei şi silit de opinia publică să demisioneze (afacerea Watergate) pentru interceptarea convorbirilor telefonice ale adversarilor politici. Alt preşedinte a fost obligat să mărturisească şi să-şi ceară scuze pentru un comportament intim nepotrivit. Supertehnicizarea produce deci o vulnerabilitate specială, măsurată continuu prin sondaje de opinii, anchete, plebiscite şi altele.

TEORIA RECUNOAŞTERII, AVATARURILE CONSIMŢĂMÂNTULUI

Toate acest noi dezvoltări în domeniul primului pol al puterii – conducătorul – presupun ca adevărată teza potrivit căreia forţa derivă dintr-o *stare mentală*, din credinţa în *superioritatea valorică*. Autoritatea conducătorului provine din încrederea sau iluzia conduşilor. Este puternic cel care se crede şi, mai ales, este crezut puternic. Această *mentalizare a forţei* constituie cea mai bună trecere la teoria recunoaşterii sau acceptării, care acordă prioritate celui de al doilea pol al puterii: acordul, aprobarea, adeziunea conduşilor. O putere neascultată nu mai este putere, iar un general fără armată este o contradicţie *in terminis*, ca apa uscată. Concluzia ar fi că poporul face treabă de suveran, este *suveranul suveranului*. Gherilerii susţin şi ei că nu li se poate aplica o pedeapsă în numele unei ordini pe care nu numai că nu o recunosc, dar o atacă violent. O serie întreagă de aforisme, maxime, „principii" transferă asupra polului colectiv al puterii (masa) atributele, caracteristicele anterioare ale polului individual (şeful): de ex. originea divină (*Vox populi vox Dei*) şi obligativitatea necondiţionată (În unanimitate s-a hotărât...), la care se adaugă argumentul ambiguu al numărului (Proşti, dar mulţi). Cercetând valabilitatea acestei doctrine care pune la baza puterii noţiunile de *recunoaştere* şi *consimţământ*, Radbruch răspunde celei mai grave critici ce i s-a adus şi anume caracterul ei dizolvant, distructiv: a condiţiona autoritatea şi ordinele conducătorului de bunăvoinţa sau bunul plac al conduşilor înseamnă a anula însăşi ideea de obligaţie şi, o dată cu ea, posibilitatea dreptului şi a oricărei ordini sociale. *Sub hac conditione „si voluam" nulla fit obligatio*. Condiţia „dacă vreau" face nulă orice obligaţie. Radbruch răspunde că în acest caz de legitimare valorică nu este vorba de un act subiectiv psihologic, empiric, schimbător, ci de o adeziune principială, logică şi etică, referitoare la valori superioare care, dimpotrivă,

fundamentează şi corelează obligator puterea şi cetăţenii. După autorul german aceste scopuri ultime ar fi justiţia, securitatea şi cultura. Pentru respectarea lor, corpul social îşi dă consimţământul, iar pentru violarea lor îl retrage. După ce stabileşte natura recunoaşterii, Radbruch face aluzie la multiplicitatea formelor în care se manifestă aprobarea şi dezaprobarea. Aprobarea nu are loc explicit de la caz la caz şi cu atât mai puţin entuziast – la fiecare plată de impozit, de pildă – ci în general şi implicit, confirmând legitimitatea globală a puterii. Faţă de promisiunile acesteia, consimţământul rămâne într-un orizont de aşteptare, faţă de neîmplinirea lor se diminuiază (scăderea popularităţii), iar la violarea lor făţişă şi dezastruoasă răspunde cu rezistenţă pasivă sau cu mişcări revoluţionare.

O chestiune tulburătoare este *dacă şi cum recunoaşterea şi consimţământul pot greşi*. De ce, intern şi extern, au fost admise (atât cât au fost) teroarea în timpul Revoluţiei franceze, Comuna din Paris (1871) şi, mai ales, de ce Hitler a triumfat în alegeri libere în 1934, iar comunismul a învins în două războaie şi a durat peste 72 de ani? Răspunsurile diferă în funcţie de poziţia şi metodologia celor care le dau. Eseiştii filozofanţi vorbesc despre fosforescenţa răului, despre dinamismul urii politice sau, dimpotrivă, despre modul de acţionare a istoriei, justă şi sigură pe termen lung, dar permisivă, susceptibilă de *corsi e ricorsi* pe termen scurt. Expusă deci la devieri şi deturnări. Istoricii analişti explică – fără să justifice – succesele temporale ale extremismelor totalitare prin conjuncţia a trei cauze: 1) o situaţie de criză acută, generală, căreia trebuie să i se pună capăt oricum (în Germania: pierderea războiului, inflaţia, şomajul, umilinţa), 2) neputinţa regimului legal, anterior (Republica liberală de la Weimar) să dea o soluţie şi 3) acceptarea de către democraţiile occidentale a expansionismului hitlerist în 1938 la München şi a celui stalinist în 1945, la Yalta. Cauza principală a succesului dictatorilor se va afla *mai adânc* în lipsa voinţei de a fi şi a se apăra a democraţiilor (*besser rot als tot* – mai bine roşu decât mort). Filozofia dreptului adânceşte această analiză: cedările ruşinoase au fost camuflate şi justificate prin autoînşelare, prin iluzia că „liberalismul se va socializa şi comunismul se va liberaliza". Sfârşitul amăgirii marxiste şi demararea procesului de demolare a comunismului s-a datorat tot unui *fapt mental*: conştientizarea necesităţii de a respinge categoric teroarea şi minciuna, ca fundament al puterii. Superioritatea tehnică şi economică a fost catalizator al procesului, dar nu factor determinant, de vreme ce exista şi anterior, în vremea cedărilor.

AXIOLOGIA ROMÂNEASCĂ A PUTERII

În spaţiul cultural românesc, până la 1848, legitimarea puterii s-a făcut în două moduri: 1) subsidiar sau implicit, în lucrări generale care aveau alt obiectiv principal, ca *Învăţăturile* lui Neagoe Basarab sau *Descrierea Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir şi 2) explicit, dar limitat la un aspect, la o circumstanţă sau la un caz al puterii, prin cugetări, maxime sau imagini, făurite la nivel popular, eclesiastic, literar. Prima modalitate justifica „stăpânirile" în stil solemn, sentenţios, prin referire la voinţa divină (mila Domnului) sau la calităţile morale ale bunului Domn: înţelepciunea, dreptatea, vitejia. În schema noastră, aceste fundamentări se situează în cadrul procesului de eticizare a puterii.

A doua categorie de legitimări se manifestă la trei niveluri: 1. la nivel popular, folcloric, prin epitetele, adesea pitoreşti, întotdeauna semnificative, prin care poporul îşi defineşte şi apreciază conducătorul: cel bun, cel rău, cel viteaz, cel cumplit. Chiar epitetele fizice sau circumstanţiale, precum „şchiopul" sau „turcitul" au o rezonanţă valorică, se raportează la un defect sau viciu (insuficienţă în primul caz, trădare în al doilea). 2. La nivel cult, o neaşteptată justificare a puterii prin forţă se datorează mitropolitului Moldovei, Dosoftei, care, în traducerea Psalmilor, a mai adăugat de la el următorul catren: „Minunată-i unda mării,/ dar mai tare-i Craiul ţării,/ căci pe toţi Craiul domoale,/ ca spuma mării cea moale." Totuşi, aici e vorba de forţa care pune stavilă excesele. „Domolirea" se încadrează în viziunea roz, clementă, a puterii. 3. Ultima legitimare se referă la al doilea pol, consimţământul, la importanţa şi la primejdiile lui. În nuvela istorică „Alexandru Lăpuşneanu" de C. Negruzzi, Moţoc este dat pe mâna mulţimii nu pentru dreptatea uciderii lui, ci pentru forţa numărului. „Proşti, dar mulţi", a devenit maximă, pentru a evidenţia lapidar puterea voinţei colective. Când e vorba însă de primejdia schimbărilor cerute nejustificat de mulţime se foloseşte proverbul „schimbarea domnilor, bucuria nebunilor" care se încadrează în problema, dezbătută mai sus, dacă acordul general, consimţământul colectiv poate greşi. Şi în acest caz, ca şi în toate ipotezele axiologiei politice, legitimările româneşti învederează acelaşi spirit de relativism înţelept, de umanism zâmbitor.

MUTAŢIILE ACTUALE ALE PUTERII. ETICIZARE ŞI MONDIALIZARE

În perspectiva actualizantă, filozofia juridică trebuie să constate că întreaga noastră epocă stă sub semnul consimţământului, e dominată de

exuberanţa lui în continuă şi surprinzătoare instituţionalizare. Menţionăm numai trei procese capitale pe care le trăim zi de zi:

1. La nivelul cel mai înalt al puterii, consimţământul realizează o răsturnare spectaculară, deja enunţată a puterii tradiţionale, unitare, imperative, închise, în favoarea unor centre plurale de putere, (partide, sindicate, mişcări de idei, manifestaţii), ba chiar, în alegeri, în mitinguri, în discursul politic, *puterea se fărâmiţează şi trece asupra tuturor*: fiecare din noi se simte conducător parlamentabil, ministeriabil şi prezidenţiabil. Dorinţa de comandă devine generală: fiecare vrea să fie lider într-un domeniu oarecare: comunal, profesional, politic.
2. Alături şi în contrapunct cu centrul clasic de putere – Statul, consimţământul face să apară un *nou protagonist: societatea civilă*, în care intră intelectualii cu exigenţe etice, tehnocraţii cu competenţă profesională şi marea majoritate a cetăţenilor cu revendicări de schimbare, de mai bine. Acţiunile societăţii civile se pot exercita atât din afară, oarecum în opoziţie cu puterea statală, în care caz au un caracter de imperativitate morală, cât şi dinlăuntru, ca reguli proprii de potenţare şi depăşire, ca un „drept fără Stat", aşa cum arată pe larg Laurent Cohen-Tanugi[82], referindu-se comparativ la Statele Unite şi la Franţa.
3. În sfârşit, la nivelul existenţei zilnice, ca mentalitate şi ca stil de viaţă, consimţământul însoţeşte şi susţine o triadă preferenţială care domină nu morala, ci moravurile de azi: confortul, divertismentul şi informaţia şocantă. Ele duc economic la consumism: politic, la starea de *fiesta* şi spiritual, la cultura de masă. Bacon ar vorbi de noi *idola fori*; contul bancar, vedeta şi *best-sellerul*.
4. Sintetizând cele expuse, poziţia noastră este că problema legitimării nu poate fi soluţionată decât privind puterea în dublă perspectivă şi definind-o prin două atribute esenţiale. Ideatic, se întemeiază pe justiţie şi bine comun; pragmatic, pe adeziune liberă şi raţională a comunităţii. Implantată în istorie, această concordanţă se cristalizează în Statul de drept şi în integrarea Statelor naţionale în unităţi mai largi, continentale şi intercontinentale.

---

[82] Laurent Cohen-Tanugi: *Le droit sans l'Etat*, 3-a ed., 1987.

PUTEREA DEMOCRATICĂ. ISPITE ŞI PRIMEJDII

Cu aceasta nu se stinge perfecţiunea absolută şi istoria nu se sfârşeşte într-o beatitudine imperturbabilă, cum crede Fukuyama[83]. Dimpotrivă, ea se confruntă cu noi probleme, cu noi primejdii şi cu noi ispite, pe care nu putem decât să le consemnăm succint. Problema fundamentală este că democraţia mondializatoare va trebui să găsească modalitatea de concordanţă şi conlucrare, *între două valori pozitive* identitatea naţională şi exigenţele globale, adică între culturile bazate pe diferenţe creatoare şi civilizaţia bazată pe un model tehnico-economic unitar, coerent, eficace[84]. Am arătat de-a lungul cursului că diferenţele sunt creatoare, dar că ele, diferenţele, au nevoie de o bază comună (*fundamentum divisionis*) pentru a nu se risipi în anarhie şi de un scop comun pentru a se implanta eficient în istorie, scop pe care l-am formulat în diferite feluri ca: sporirea umanităţii din om, fericire meritată prin virtute, ca umanism progresiv creator. Primejdiile noi, care sfidează dinlăuntru şi din afară democraţia şi mondializarea ei, constau în terorismul cu sau fără motiv şi în fanatismul religios denumit fundamentalism – nu numai islamic. În sfârşit, ispitele care se nasc şi operează în şi din democraţia însăşi sunt alterări sau substituiri ale unor valori autentice prin erzatzuri, prin produse substitutive alterante. În loc de argumente convingătoare se recurge la imagini seducătoare, în loc de idei, se strigă slogane. E mai uşor să repeţi *I like Ike* decât să dovedeşti superioritatea unui preşedinte general şi necesitatea unui program conservator. Mai adânci, mai ascunse şi mai periculoase se vădesc ispitele guvernanţilor: preocuparea excesivă de imagine, dorinţa de îmbogăţire şi permanentizare la putere, nevoia de a fi în faţă, la vedere, de a urca pe scenă şi de a juca un rol. Într-un sistem democratic toate aceste alunecări atât din partea alegătorilor, cât şi a aleşilor nu pot fi împiedicate dinainte ca ele să se producă, dar pot fi cunoscute, condamnate şi corectate. Mai dificil de identificat şi sancţionat sunt manipularea prin uriaşe mijloace tehnice (televizor, internet, ziare) nu numai a opiniilor, dar chiar a ştirilor, intoxicarea şi isterizarea comunităţii prin minciună, ură şi profanare.

Statele de azi, democratic constituite şi controlate, împreună cu societatea civilă moral creatoare au puterea şi obligaţia de a da acestor *challenges* răspunsuri potrivite, deschizătoare de viitor. Aceasta este legitimarea

---

[83] Francis Fukuyama: *The End of History and the last Man*, London, 1992.
[84] Mircea Maliţa: *Zece mii de culturi şi o singură civilizaţie*, 1998.

actuală a puterii: *capacitatea de ripostă şi depăşirea încercărilor de dezumanizare.*

PUTEREA ÎN EUROPA VIITOARE

O carte recent apărută mă ajută să pun concluzii la tipologia şi legitimitatea puterii. Intitulată *Europa în 2010*, cartea este prestigioasă şi fascinantă. Prestigioasă pentru că prospectarea viitorului este făcută la cel mai impunător nivel politic şi ştiinţific: la Comisia Europeană, un grup de peste 50 de specialişti dispunând de o documentaţie copleşitoare au elaborat, coroborat şi supervizat cinci scenarii referitoare la viitorul continentului nostru şi implicit al lumii. Scenariile sunt realizate în spiritul unei erudiţii zvelte, agreabile: abundenţă de date, fapte, tablouri sinoptice, bibliografie exhaustivă, dar totul în ton alert, dezinvolt. Fascinantă, pentru că, printr-un temerar efort de *science fiction* autorii scenariilor respective se transpun în anul 2010 şi narează, de acolo, retrospectiv, ceea ce ei au trăit, iar noi îi ascultăm cu un sentiment ciudat, căci ei spun, precis şi amănunţit, *cum a fost viitorul nostru*. Ca să contribuim şi noi la mirare, să arătăm că din scenariile acestea, diferite până la contradicţie, pe care autorii lor le-au conceput alternativ şi exclusiv – trebuie ales unul. Noi, ca cititori ai cărţii şi ca trăitori ai Europei, le înţelegem complementar şi inclusiv, *le alegem pe toate*. Desigur, introducând în ele o veche ordine hegeliană de teză, antiteză şi sinteză.

Lista pe care am să v-o citesc dă dreptate acestui punct de vedere integrativ, care nu uită, totuşi, diferenţele dintre scenarii. Exprimându-ne coloristic, aşa cum face cu subtilitate zâmbitoare Mircea Maliţa, între primul scenariu optimist, *albastru*, care înfăţişează *Triumful pieţelor* cu sporirea vertiginoasă a bogăţiei şi scenariul nr. cinci, pesimist, *negru*, în care *Vecini turbulenţi* dezlănţuie teroarea şi războiul asupra unui Eden capitalism, occidental, egoist şi nehotărât, se situează trei scenarii *verzi*, intermediare, bazate pe remediere şi ameliorare. În scenariul nr. doi, *O sută de flori*, îmbunătăţirile sunt obţinute prin multiplicarea iniţiativelor individuale, în scenariul nr. trei, *Responsabilităţi împărţite*, prin deplasarea întâietăţii de la Stat la societatea civilă, iar în scenariul nr. patru, *Societăţi creatoare*, printr-o „redescoperire a dimensiunii umane" (proiecte speciale, instituţii non profit, forumuri, creativitate personală).

În aceste cinci scenarii predomină cu o singură excepţie, tipul de putere legal şi raţional, considerat chiar de ele, ca fiind forma superioară de

cooperare umană. Atributele lui – coerenţa şi legitimitatea – sunt chiar liantul care ţine la un loc scenarii atât de divergente. Pe de altă parte, tipul acesta care are, în concepţia lui Weber, un fel de unicitate morală, o calitate supremă, suferă, în Europa 2010, o multiplicare *descendentă* cu ingrediente uneori *degradante*. Criteriile tipului weberian de conducător şi anume consensul general şi coeziunea socială, sunt pierdute în diferite feluri şi proporţii, de potentaţii prezenţi în carte. Dominatorii economici din scenariul nr. unu, de pildă preşedintele unei gigantice companii transnaţionale, au puteri înzecite faţă de oricare potentat politic, dar lipsa de scrupule morale şi de sensibilitate socială îi face impopulari şi vulnerabili; liderul civic are dezavantajul orgoliului generalizat, dar imprecis: fiecare intelectual, înainte de a face ceva, vrea să fie cineva: lider, şef, *number one*, undeva, în faţă. La rândul ei, deplasarea acestei puteri din al treilea scenariu, efectuată de la central la regional, dă naştere la căpetenii locale la discenţionari administrativi, obtuzi şi complexaţi. Poate numai în scenariul nr. patru, în multiplele forme de asociere creatoare, tipul de conducător să păstreze ceva din virtuţile dorite de Weber. Scenariul nr. cinci nu poate fi luat în seamă. Vecinii turbulenţi, fanatici şi cruzi, nu pot genera decât antitipuri violente, modele monstruoase contra cărora Europa anului 2010 trimite trupe cu arme teribil de distrugătoare.

E limpede nevoie de al şaselea scenariu în care raţiunea şi moralitatea să creeze o nouă şansă pentru legitimarea şi reuşita mondializării.

Texte şi comentarii

I. Sf. Augustin: fără justiţie, statul e banditism

„Adunările de bandiţi sunt mici regate, căci o trupă de oameni guvernaţi de un şef, legaţi într-un fel de societate, împarte între ei prada după cum au convenit. Şi dacă se întâmplă ca o astfel de întovărăşire să crească şi oameni perverşi să i se adauge în număr atât de mare încât să pună mâna pe ţinuturi în care să stabilească sediul dominaţiei, dacă ea cucereşte oraşe şi subjugă popoare, atunci îşi atribuie numele de Stat." (*De civitate Dei*, cartea IV, capitolul IV)

II. De Jouvenel: cele două căi ale puterii

„Nu am avut pretenţia să trasez aici evoluţia istorică a Puterii, ci să demonstrez printr-un demers logic că, presupunând o putere bazată pe forţă pură şi pe exploatare va tinde în mod necesar să facă anumite compromisuri cu supuşii ei; să se apropie de nevoile şi aspiraţiile lor şi că, din pur interes şi luându-se pe ea drept scop, va ajunge printr-un proces fatal să urmărească scopuri sociale. Se naşte atunci ideea de a elimina rămăşiţele naturii ei primitive, de a face imposibilă reîntoarcerea la comportarea ei originară, de a deveni, într-un cuvânt, socială prin esenţă.

Două căi se deschid în această situaţie: una logică, pare impracticabilă; cealaltă, aparent uşoară, este înşelătoare.

Întâi se poate spune că puterea, născută din dominaţie şi pentru dominaţie, trebuie distrusă. Pe urmă, noi care ne ştim compatrioţi şi ne proclamăm concetăţeni, vom forma un fel de societatea şi vom gestiona împreună interesele noastre comune. Vom avea deci o republică şi nu va mai fi o persoană suverană, nici fizică, nici morală, nu va mai exista o voinţă care să comande voinţele particulare, ci o republică în care nimic nu se va putea face decât prin consens efectiv. Nu va mai fi nici un aparat de Stat ierarhizat, centralizat, formând un corp coerent, ci o mulţime de magistraţi independenţi, o varietate de funcţiuni pe care cetăţenii le vor exercita pe rând, aşa încât vor trece prin această alternativă de comandament şi de supunere, în care Aristotel făcea să consiste esenţa constituţiei democratice.

Aceasta ar însemna răsturnarea totală a Constituţiei monarhice. Astfel de tendinţe se manifestă într-adevăr în epocă, dar nu vor precumpăni. Ce triumfă este ideea mai simplă de a păstra tot aparatul monarhic, înlocuind numai persoana fizică a Regelui cu persoana morală a Naţiunii.

A fost gonit pur şi simplu ocupantul fortăreţei comandamentului şi puşi în locul lui Reprezentanţii Naţiunii. Cei nou veniţi vor găsi în oraşul cucerit amintirile, imaginile, mijloacele dominaţiei." (*Du Pouvoir*, p. 139-40)

III. Patru momente istorice în hermeneutica puterii

Pentru a ne da seama mai bine de necesitatea fundamentării puterii prin ideea de justiţie, să aruncăm o privire asupra principalelor momente şi doctrine justificatoare propuse în Antichitate, de Sofocle – apelul la legile

divine, nescrise –, în Evul Mediu, de Toma de Aquino – conceptul de *leges injustae* –, în Renaştere de Machiavelli – apologia violenţei şi înşelăciunii –, iar la începutul epocii moderne de Kant şi Revoluţia franceză – drepturile omului şi statul de drept.

1. Sofocle

În celebra şi mult comentata tragedie a dramaturgului elin, Antigona, regele Tebei, Creon, dă poruncă să fie expus în public, spre spaimă şi batjocură, cadavrul nepotului său, rebel învins, Polinice. Sora acestuia, Antigona, întrupare a dragostei filiale şi frăţeşti, încalcă ordinul şi îngroapă trupul, invocând legile nescrise (*agrapta nomina*) ale pietăţii umane şi justiţiei divine. În termeni moderni, Antigona violează dreptul pozitiv injust întemeindu-se pe un drept natural superior, cu colorit religios. Contestarea puterii tiranice, profanatoare, are atributele nobleţei şi curajului. Neglijând deznodământul tragediei, comentatorii nu au pus în lumina cuvenită „ridicarea la pătrat" a antagonismului dintre puterea tiranică şi rezistenţa justiţiară, precum nici împingerea conflictului până la limitele ororii. Într-adevăr, Creon dă al doilea ordin, de data aceasta nu abuziv, ci monstruos: îngroparea de vie a Antigonei. Purtarea infamă a lui Creon este şi ea pedepsită la superlativ: fiul lui, logodnicul Antigonei, se sinucide şi tiranul înnebuneşte. În astfel de situaţii extreme şi înlăuntrul unei mentalităţi predominant religioase sau mistice, puterea injustă devine inevitabil aberantă şi profanatoare, (alt caz similar: uciderea pruncilor poruncită de Irod), iar protestul just anunţă raţionalitatea puterii benefice, prudente şi tolerante a lui Pericle.

2. Toma de Aquino

În mod curios, este un teolog catolic, autor al celebrei doctrine despre *leges injustae* (legile nedrepte) cel care transferă problema legitimităţii puterii din regiunea transcendenţei divine în aceea a imanenţei umane. Privind puterea în principiul ei valoric, în raport cu justiţia, Aquinatul aşază această virtute şi o dată cu ea puterea care trebuie să o „implementeze", într-o poziţie de centru, raţională, între angelic şi demonic. Într-adevăr, în timp ce justiţia angelică răspunde la rău cu bine, iar cea diabolică la bine cu rău, justiţia umană constă în a răspunde la bine cu bine şi la rău cu rău. Aici, puterea pare unitară sub semnul reciprocităţii, echilibrului, proporţionalităţii. Lucrurile se schimbă când autorul priveşte puterea ca structură activă,

ca un centru de legiferare, decizie şi sancţionare. În acest plan pragmatic, Toma de Aquino divide şi polarizează puterea: aceasta este justă, legitimă, când respectă exigenţele legii şi injustă, nelegitimă, când le nesocoteşte, le violează sau le distruge. După *doctor angelicus*, trei sunt exigenţele care definesc legea: raţionalitatea, binele comun şi competenţa. Aşa cum arată amănunţit Norman Kretzman, din acest întreit punct de vedere, Toma de Aquino întreprinde o analiză amplă şi nuanţată atât a puterii injuste, abuzive, cât şi a formelor de protest şi împotrivire, de la condamnarea morală în forul conştiinţei, până la luptă armată şi răsturnare revoluţionară.

Cele trei componente obligatorii ale legii sunt: A. să fie o directivă a raţiunii (*dictamen rationis*), B. să aibă ca finalitate binele comun (*ad binum commune ordinata*) şi C. să fie promulgată de cel care are grija întregii comunităţi (*ab eo qui curam comunitatis abet, promulgata*). Puterea devine injustă, tiranică, absurdă atunci când încalcă prima condiţie, raţionalitatea (exemple extreme: Xerxes ordonă să se biciuiască marea sau Caligula îşi face calul consul), când se abate de la a doua condiţie, a binelui comun punând lăcomia sau capriciile conducătorului deasupra legii (cazuri mai frecvente de uzurpare, absolutism, aberaţie în exerciţiul puterii) şi în sfârşit atunci când, a treia exigenţă, a competenţei, conducătorul depăşea sau abuza de atribuţiile lui (crima de stat, pedepsirea gândirii, favorizarea corupţiei etc.). Tot aici s-ar încadra, cu semnul plus sau minus, mania reglementării şi camarilele mai mult sau mai puţin secrete. Politologia lui Toma de Aquino nu putea prevede şi soluţiona aceste cazuri de putere injustă, acum înfloritoare, dar ea rămâne actuală şi importantă datorită a două reuşite fundamentale: eticizarea puterii şi determinarea conţinutistică a valorii ei justificatoare, a binelui comun.

3. Machiavelli

Când am tratat despre tipul renascentist de filozofie juridică, am propus pentru definirea lui Machiavelli, cinci atribute constitutive, nu totdeauna concordante. Era naiv, patriot, contaminat de epocă, lucid şi ispitit des de Mefistofeles. Privit însă mai restrictiv, ca politolog şi anume în cadrul problemei de a legitima puterea, predomină în Machiavelli numai două personaje, consacrate de altfel de receptarea istorică şi de reputaţia morală a Secretarului florentin: un Machiavelli *benedetto* şi un Machiavelli *maledetto*. Cel benefic se înfăţişează şi este elogiat o dată ca admirator al virtuţilor Romei republicane în trecut şi altă dată ca patriot înfocat, partizan hotărât

al unificării şi independenţei italiene în viitor. Cel malefic este prins în imoralitatea frământată a Italiei renascentiste şi devine un apologet al puterii crude şi perfide. Primul, sever şi moral, justifică puterea prin virtute, mai exact prin devotament faţă de lucrul public (*res publica*) şi afirmă, în *Discursuri despre prima decadă a lui Titus Livius*, că „un principe dezlegat de legi ar fi o nebunie"; al doilea, cinic, imoral, întemeiază puterea pe forţă şi viclenie, susţinând, în *Principele*, că în politică virtutea este o prostie păguboasă, că toţi profeţii neînarmaţi au pierit tragic. Ca atare, deţinătorul puterii supreme trebuie să înveţe să fie rău şi să se facă nu iubit, ci temut de supuşi. Acest Machiavelli porneşte de la o ontologie total negativă, „cainistă", potrivit căreia oamenii sunt de la natură, prin însăşi firea lor, răi, ingraţi, meschini, laşi, stupizi, uşor de înşelat, ba chiar cer ei înşişi să fie minţiţi şi asupriţi. Înainte de a face ceva, ei merită orice pedeapsă, orice înrobire. Singura putere politică îndreptăţită şi eficientă este aceea a violenţei perverse biruitoare prin pumnal şi otravă. *Il maledetto* este profund convins că în istorie *învinge întotdeauna cel mai rău* şi că gloria, faptele măreţe, memorabile, se datorează unei combinaţii de forţă şi viclenie (leu-vulpe), dusă până la extrem. Triumfă cel capabil să facă răul cel mai mare în chip cât mai rapid, atât duşmanilor cât şi prietenilor. Mai ales prietenilor de azi care pot fi duşmanii de mâine şi cărora este bine să le-o iei înainte. Înfrângerile principiilor nu vin din aceea că au săvârşit nelegiuiri, ci din faptul că nu au făcut destul şi cum trebuie. Au minţit prea stângaci şi au ucis prea milos. Puterea principelui se legitimează deci pe un maximum de violenţă şi un belşug de perversitate, exercitate nu numai curativ, dar şi preventiv, inclusiv asupra binefăcătorului sau aliaţilor (uciderea lui Oliveretto de Cesare Borgia).

Care sunt mecanismul şi efectele acestui întreit nihilism-ontic, valoric şi politic?

Ca să înţelegem mai bine mecanismul gândirii machiavelice trebuie să o raportăm la trilogia justiţiei stabilite de Toma de Aquino şi reprezentate artistic, de Dante. Machiavelismul se defineşte în esenţă prin joncţiunea a două mişcări: una reductiv-descendentă şi alta, în continuare, absolutizant-malignă. Cea dintâi – *primum movens* al Secretarului florentin – constă din coborârea din regiunea valorilor raţionale în aceea a faptelor empirice. Ca atare, Machiavelli neagă primele două categorii, superioare, de justiţie tomistă: angelică şi umană. Pe cea dintâi o tratează cu ironie, pe cea de a doua, cu dispreţ. De totdeauna – citim în *Il Principe* – profeţii neînarmaţi,

au pierit tragic şi întotdeauna înşelătorii, chiar proşti, vor găsi pe alţii, mai proşti, care să-i creadă şi să-i urmeze. Această excludere a nivelurilor sacral şi moral săraceşte inevitabil aventura umană. Din cele trei călătorii danteşti esenţiale omului – spre păcat, răscumpărare şi fericire – Machiavelli reţine numai pe cea dintâi, infernală, pe care o dezvoltă, e drept, neobosit, exuberant, metodic. Repetă obsedant o singură temă: puterea care îşi stăpâneşte necruţător supuşii şi narează un singur fel de întâmplări: succesele egotismului fără scrupule. *Machiavelli e lipsit de imaginaţia binelui* şi creatura lui, Principele, de bucuria facerii de bine.

A doua mişcare constă în răsturnarea radicală a tablei morale – răul devine bine şi binele, rău – urmată de eroizarea puterii maligne şi de întruparea ei într-un personaj superlativ, dublu legitimat prin energie şi ipocrizie. Lista de virtuţi şi vicii întocmită de Machiavelli arată concret de ce şi cum trebuie să facă Principele şi mentorul său această *schimbare de semne*. Cinstea, bunătatea, lealitatea, respectul cuvântului dat, dărnicia şi devotamentul sunt pentru un deţinător al puterii defecte grave, slăbiciuni, de care adversarii şi propriul popor se vor prevala pentru a răspunde la bine cu rău, pentru a unelti şi a-l răsturna. De pildă dărnicia. De unde să ia Principele bani şi bunuri pentru a le da celorlalţi? De la el sau de la ceilalţi. Un Principe darnic va sfârşi prin a fi sărac, dacă dă de la el, sau hoţ prădalnic, dacă ia de la cei mulţi, cinstiţi, pentru a da celor puţini, favorizaţi. Generozitatea generează deci, în cele din urmă, ura şi dispreţul. Altă schimbare de semn. E mai bine, argumentează Secretarul florentin, să fii crud şi temut, decât milos şi iubit. Un capitol întreg, al XVII, explică pe larg, de ce cruzimea e superioară milei şi de ce este mai bine să fii temut decât iubit. „Oamenii şovăie mai puţin să facă rău unuia care şi-a câştigat iubirea celorlalţi decât altuia care se face temut, pentru că iubirea se păstrează prin legătura obligaţiei şi cum oamenii sunt răi, aceasta poate oricând să fie ruptă atunci când intră în joc interesul lor particular; în schimb, teama se păstrează prin frica de pedeapsă, care nu-l părăseşte niciodată pe om". Prefacerea negativului în pozitiv se petrece sub auspiciile a două fenomene „catalitice" – energetismul (*la virtù*) şi simularea (*il simulacro*) – de natură a conferi fizionomiei Principelui o notă aparte, care se cere subliniată şi care ne obligă la o judecată mai nuanţată asupra reducţionismului machiavelic.

În fond, abilul Secretar florentin refuză să aleagă pur şi simplu între bine şi rău, preferând să creeze *a treia posibilitate*, a treia figură ambiguă: binele îndoielnic sau *răul camuflat*. Desigur, substanţial, axiologia lui aprobă

răul, dar operațional, politologia sa recomandă un rău care *să pară* a fi binele, *o putere demonică, dar înveșmântată în culori celeste, cu aer angelic*. Pentru a fi crezut și ascultat, viciul trebuie să simuleze virtutea, altfel nu are rezultate. În caz extrem, puterea trebuie să fie antimorală, dar în cazurile obișnuite, e prudent și înțelept să fie pseudomorală. Acest *pseudo* poate fi înțeles și practicat în două feluri opuse. Poate fi luat ca o *mască* așa cum gândea La Rochefoucault (virtuțile nu sunt decât vicii deghizate) sau Napoleon (poporul Parisului este o fiară, trebuie să-i arunc mereu câte o victorie ca să nu mă sfâșie), dar poate fi luat și ca un *prim pas* – voit sau nevoit – *spre adevăr și bine*. De citat în acest sens legea eterogoniei scopurilor (intenții egoiste care, puse în practică, au efecte altruiste). Reforma agrară și împroprietărirea țăranilor s-au transformat din *promisiuni electorale* în 1907, în *realități pozitive* în 1918 și 22. Tot simulând virtutea, prințul machiavelic *riscă să devină realmente virtuos*, din obișnuință sau din luciditate. De asemenea nu pot fi negate valabilitățile circumstanțiale pe perimetru restrâns, pe care le dovedește gândirea lui Machiavelli: împotrivirea la fundamentalismul religios al lui Savonarola, critica puterii teocratice, adversitate față de păcatele bisericii din vremea lui (corupție, ambiții și intrigi politice, laicizare), condamnarea vehementă a diviziunii Italiei și a invadatorilor străini, aprobarea formării de state naționale, unitare, centralizate în Franța, Spania și Anglia. În privința legitimității puterii, unicul centru de care se preocupă este conducătorul, Principele, cu privilegiile și jocurile lui. Este absent însă al doilea centru, conduși; nu îl interesează nevoile, năzuințele și soarta poporului de care își aduce aminte numai când îl cheamă, în milițiile populare, să lupte pentru salvarea statului, adică a unui Principe. Chiar patriotismul său fierbinte este afectat de pesimismul ontic și moral, pe care îl profesează: dacă toți italienii sunt răi și lași, cum pot să facă ei un stat unitar, nobil, exemplar? Pe de altă parte, *binele nu se putea opri*, nici atunci și cu atât mai puțin acum, *la hotarele Italiei*. Pentru Machiavelli, dincolo de Italia nu mai era nimic, nici politic, nici uman. Astăzi vedem clar componentele acestui *dincolo*: drepturile omului, democrația mondială integratoare. În partea istorică a Tratatului ne-am întrebat dacă și ce rămâne valabil astăzi din doctrina machiavelică și am răspuns că în nici un caz ea nu poate avea exemplaritate, funcție modelatoare, ci, cel mult, în momente de confruntare și criză, poate fi folosită ca *antidot* față de adversari machiavelici. Desigur, calitățile intelectuale personale, specifice autorului – luciditatea și acuitatea analizei – pot fi utilizate, dar în alt

context ideologic şi politic. Astăzi, după prăbuşirea totalitarismului fascist şi comunist, filozofia dreptului este în măsură să respingă argumentat justificarea machiavelică prin forţa brută şi succesul *cu orice preţ*. Prima este o invitaţie la întrecerea în violenţă şi distrugere. Istoria a dovedit clar că stăpânirea silnică, terorifică, cu cât se extinde şi durează, cu atât devine mai vulnerabilă şi că până la urmă se autodizolvă, pentru că *ex principio forţa nu este fundaţională*. Al doilea temei machiavelic, *succesul*, este incert, fluctuant, înşelător, generând iluzionism şi falsă euforie. Pe termen lung, el se răstoarnă paradoxal: în istorie învinsul învinge pe învingător, pe baza superiorităţii de civilizaţie (Atena-Roma). Istoric, Principele machiavelic se situează la mijloc: după tiranul antic şi înainte de dictatorul modern, iar sistematic este un pierzător: foloseşte circuitele contraproductive ale sistemului cu sumă nulă (războiul) şi nu sistemul cu sumă pozitivă (cooperarea).

4. Kant şi Revoluţia franceză

În problema justificării puterii şi în expunerea noastră, momentul kantian se află într-un flagrant contrast cu cel machiavelic, dintr-un întreit punct de vedere: epistemic, antropologic şi istoric. În termeni filozofici, raportul dintre cele două doctrine este de opoziţie, dar şi de depăşire. Din punctul de vedere al cunoaşterii, Secretarul florentin se mişcă şi rămâne în empiric, procedând dogmatic, prin postulare, preferinţă temperamentală sau simplă impresie. Gânditorul german se ridică în regiunea raţională şi procedează critic, argumentându-şi tezele şi susţinerile. Ca urmare, sub aspectul viziunii despre om, Machiavelli reduce fiinţa umană la impulsuri, apetituri şi fapte vitale, grupate în jurul răutăţii conduşilor şi perversiunii conducătorului, în timp ce pentru Kant omul este o sinteză ascendentă de sensibilitate, intelect şi raţiune, creator al valorilor supreme de adevăr, bine şi frumos. Omul este deci titularul lumii superioare a normativităţii (ceea ce trebuie), a imperativităţii morale („datorie, nume sublim şi mare") şi al unor atribute esenţiale, inalienabile şi imprescriptibile: libertatea, egalitatea, dreptul la demnitate şi la fericire meritată. Cu aceasta ajungem la aspectul istoric. Pentru Machiavelli, istoria nu are nici un obiectiv final, în timp ce la Kant – lucrul e vizibil mai cu seamă în proiectul său de pace perpetuă – istoria este un proces de continuă şi progresivă raţionalitate şi universalizare, culminând în ceea ce numeşte el Statul cosmopolit, cu cele trei virtuţi

fundamentale: republicanismul, federalismul şi ospitalitatea în care, dacă le traducem în termeni actuali, recunoaştem statul democrat de drept şi domnia legii, integrarea internaţională (globalizarea) şi libera circulaţie ca preludiu la cetăţenia lumii.

Desigur, în teoria kantiană a dreptului există prelungiri ale trecutului, şovăieli sau rezerve mintale, despre care am tratat pe bază de texte, atunci când ne-am ocupat, în partea istorică, de modelul iluminist de filozofie. În profunzime însă, nucleele generatoare ale gândirii sale practice au o incredibilă actualitate: rigorismul moral-kantian corespunde cu o crescândă pătrundere a moralei în dreptul intern (transparenţă) şi internaţional (noile forme de delincvenţă, ca epurarea etnică, persecuţia minorităţilor), iar prioritatea subiectului cunoscător şi săvârşitor se manifestă în exuberanţa crescândă a drepturilor şi libertăţilor individuale.

În concluzie, după Kant, puterea se legitimează printr-un complex de raţiune, moralitate şi justiţie, total opus complexului machiavelic de forţă, perfidie şi stăpânire.

În ceea ce priveşte Revoluţia franceză, ea operează o schimbare spectaculoasă în problema izvorului şi scopului puterii. Aceasta nu mai emană de la conducător, ci de la conduşi. Suveranitatea e transferată asupra poporului, aparţine naţiunii, care dă regelui sau preşedintelui un simplu mandat de a o exercita în numele ei şi potrivit voinţei ei. Mandat limitat, controlat şi revocabil prin alegeri. Dominatorul de odinioară se justifică acum numai în măsura în care serveşte pe dominaţi. Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului, elaborată de Adunarea Constituantă în 1789 şi Constituţiile din 1791 şi 1793 proclamă emfatic noile raporturi şi concretizează drepturile cetăţenilor ca oameni, deci având drepturile raţional-naturale, anterioare, superioare şi interogabile în raport cu puterea şi cu dreptul pozitiv. Ele sunt: libertatea, egalitatea în faţa legii, securitatea şi rezistenţa la opresiune[85]. Suveranitatea se exercită prin consens direct (plebiscitul) sau prin reprezentanţi aleşi de toţi cetăţenii (parlamentul). Se trasează de asemenea limite precise pentru organele puterii, cu scopul de a asigura

[85] Pentru detalierea ulterioară (inviolabilitatea domiciliului, secretul corespondenţei, dreptul la învăţământ, la libera circulaţie etc.) a se vedea comunicările la Congresul *L'individu face au pouvoir* (Atena, 1981), în special Germain Sicard: *L'individu et la nation* (1789-1794).

libertatea personală, de opinie, de religie şi de expresie. În sfârşit, sub influenţa mai mult a lui Locke decât a lui Rousseau proprietatea e declarată „drept sacru şi inviolabil".

Acest construct iluminist, cu trăsătura lui fundamentală: individualism raţional, s-a extins şi a dominat în special în perioada interbelică, 1918-1939, fiind însă atacat din afară de extremismul de dreapta şi de stânga, iar după prăbuşirea comunismului, în 1990, fiind ameninţat dinlăntru, de două fenomene pe care Kant şi Revoluţia franceză nu aveau cum să le prevadă: libertatea de a desfiinţa libertatea („dreptul de a huidui") dinspre guvernaţi şi contrafacerea imaginii (manipularea şi spălarea creierelor) dinspre guvernanţi.

2. CONVENŢIA

În exemplificarea funcţiei de *întemeiere* a filozofiei juridice, trecem de la examinarea conceptului de *putere*, fundamental în dreptul public, la conceptul de *convenţie*, în jurul căruia gravitează dreptul privat. De la început, este necesar să subliniem o diferenţă între aceste noţiuni-cheie. În concepţia noastră, noţiunea de putere desemnează un fenomen caracterizat în plan ontologic, prin pluralism şi variabilitate, iar în plan deontologic prin motivaţii contrastante, conflictuale. Pornind de la cunoscuta trilogie weberiană, completată şi actualizată, exegeza noastră a ordonat diversitatea puterii în patru tipuri şi a pus în lumină mutaţiile importante pe care le suferă ele în scenariile actuale. În plan valoric, am urmărit tensiunea dintre cele două principii de legitimare a puterii – teoria forţei şi teoria recunoaşterii – şi am insistat asupra modului în care ele sunt regândite şi practicate astăzi.

Spre deosebire de complexitatea antagonică a puterii, al doilea concept fundaţional – *convenţia* – apare ca remarcabil de unitar, constant şi transparent. Îi lipsesc confruntările dramatice, precum şi schimbările deconcertante. E aducător de coerenţă, convergenţă şi constanţă, de lumini fără umbre. Chiar dacă îl supunem dualităţii de abordare „istoric-sistematic" şi ca urmare chiar dacă privim comparativ forma social-primitivă a contractului – *potlach*-ul, adică schimbul ritual de daruri, descoperit de G. Davy – şi formele actuale de contractare, ca înţelegerile televizate, strigările la bursă sau adeziuni la ansambluri consensuale anterioare, obligativitatea convenţiilor are, în toate cazurile, o profundă sursă subterană,

ca să zicem aşa: fidelitatea faţă de sine şi constanta identitate a eului la contractanţi. Cantonând convenţia în domeniul mai restrâns al dreptului, juriştii explică obligativitatea ei – *pacta sunt servanda* – prin raportarea, la fel de simplă şi luminoasă, la alcătuirea sufletului omenesc, complex de sentiment, voinţă şi raţiune. Pentru a rămâne la trei mari momente culminante ale gândirii juridice, să remarcăm, în antichitate, frumoasa fundamentare a contractului pe care ne-o oferă Ulpian. El consideră că emotiv, „contractul îşi trage originile din afecţiunea reciprocă şi din dorinţa de a aduce servicii, căci societatea se bazează pe un anumit drept la fraternitate". În al doilea mare moment, iluminismul şi dreptul natural au făcut apel la elementul volitiv – *la volonté générale* a lui Rousseau, concretizată în *contractul social* care generează Statul şi legitimează autoritatea lui asupra cetăţenilor. În sfârşit, idealismul critic contemporan şi îndeosebi neokantianismul aşază obligativitatea convenţiilor pe baza unui raţionalism riguros şi supune concordanţa voinţelor contractante unui constructivism logic intransigent.

Aceste tendinţe au fost ilustrate de prof. Mircea Djuvara în amplul său studiu intitulat *Analiza ideii de convenţie în drept*, comunicare făcută la Academia Română în şedinţa din 17.II.1939. Recunoaştem în construcţia djuvariană teze kantiene fundamentale: activitatea creatoare a subiectului cunoscător, deosebirea dintre ea este (*Sein*) şi ce trebuie să fie (*Sollen*), precum şi dezvoltări neokantiene: trecerea de la substanţă la relaţie, creaţia obiectelor naturale şi a persoanelor juridice prin acelaşi procedeu de atribuire logică (*Zurechrung*). Nu trebuie să credem că Mircea Djuvara este aşa cum s-a spus adesea, un credincios habotnic al (neo)kantianismului. Poziţia sa în ceea ce priveşte specificitatea realităţilor juridice foloseşte „intenţionalitatea ideală" a fenomenologului E. Husserl şi chiar ficţionalismul lui H. Vahinger, îndeosebi conceptul de *als ob* (ca şi cum), iar teoria adevărului ca sistem tot mai cuprinzător de cunoştinţe este extrem de apropiată de scientismul lui H. Poincaré. Clasificarea ştiinţelor propusă de Auguste Comte este reluată şi adâncită, după cum sunt integrate şi generalizările etico-juridice ale unor civilişti de autoritatea lui Planiol şi Capitant. Aceasta nu ştirbeşte meritul construcţiei djuvariene, care sistematizează aceste elemente şi le dezvoltă sub semnul înalt al raţiunii constitutive şi regulatoare.

Acestea fiind materialul, orizontul şi poziţia filozofică specifice analizei efectuate de profesorul Djuvara, să expunem critic concepţia sa despre convenţie şi rezonanţa pragmatică pe care o are ea astăzi, mai cu seamă în dreptul internaţional. Să spunem chiar de la început că originalitatea şi interesul studiului său constau în *extinderea* structurii şi finalităţii contractului

asupra întregii fenomenologii juridice şi *convertirea* datelor factuale în elaborări raţionale.

Critica doctrinei tradiţionale

În mod curent, mai ales dacă întrebăm pe practicienii dreptului, convenţia juridică este un acord de voinţe efective, se întemeiază deci pe voinţa psihologică, de fapt, a părţilor. Problema este deci de constatare şi dovedire a consimţământului reciproc, lipsa sau viciile lui atrăgând nulitatea convenţiei. Valabilitatea juridică este efectul acestui fapt: concordanţa voinţelor.

Această identificare: – „voinţă faptică = voinţă juridică" – întâmpină mari obiecţii, când este cercetată obiectiv şi aprofundat, ştiinţific. Este adevărat că orice convenţie începe *o dată cu* voinţele părţilor, se formează *prin* acordul lor, fără de care nu se produc efecte juridice obligatorii. Dar problema începe abia de acum: de ce şi cum sunt obligatorii convenţiile? Explicaţia pe baza voinţei empirice nu rezistă examinării mai atente. În cazurile de nulitate legală, voinţa juridică există, dar ea nu e valabilă în drept. În cazurile de incapacitate legal organizată, voinţa minorului sau a nebunului este înlocuită cu aceea a reprezentanţilor legali. Dar chiar în convenţiile obişnuite există clauze şi efecte pe care autorii lor nu le-au cunoscut şi nu le-au voit (contractele de adeziune) sau, mai semnificativ, le-au gândit contradictoriu, efectele lor juridice fiind diferite de dorinţele ambelor părţi. Astfel în cazul achiziţionării unei moşii, cumpărătorul poate crede că va dobândi şi toate bunurile mobile, iar vânzătorul poate fi convins că le poate lua. Interpretarea, la un eventual proces, va stabili că nici unul nu va obţine ce a voit: se transferă numai bunurile mobile aferente exploatării moşiei. În alte cazuri, mai speciale, un concordat în materie eclesiastică, un contract colectiv de muncă au efecte asupra unor persoane care nu au participat efectiv la ele. În vânzarea următoare unei exproprieri, *faptic*, expropiatul nu vrea deloc să vândă. De asemenea în casi contracte, se recurge la o ficţiune, efectele se produc *ca şi cum* părţile interesate le-ar fi dorit. Disjuncţia cea mai categorică între voinţa psihologic şi efectele juridice o face însuşi dreptul pozitiv, atunci când stipulează nulitatea convenţiilor atunci când sunt contrarii ordinii publice sau bunelor moravuri.

Raţionalitatea voinţei juridice

Convenţia juridică este deci *altceva* decât vrerea psihologică, de fapt şi ea rezultă dintr-o elaborare logică *deosebită* şi *superioară* voinţei empirice.

Dintre autorii care au intuit şi exprimat natura specific raţională a convenţiei şi a dreptului în general, Mircea Djuvara citează pe Rudolf Stammler, Gustav Radbruch şi Marcel Planiol. Formulările lor sunt foarte diferite ca urmare a situării lor diferite în faţa fenomenului juridic. Primul insistă asupra generatorilor convenţiei care nu sunt indivizi biologic şi psihologic înţeleşi, ci subiecte de drept, deci entităţi elaborate sub semnul a ceea ce trebuie să fie. „Contractul este voinţa comună a două subiecte de drept asupra unei prestaţii." (*Theorie der Rechtswissenschaft*, p. 283). Radbruch afirmă sentenţios: „Voinţa nu poate produce obligativitate, nici cea proprie, nici cea străină; tot ce poate face ea este să *prilejuiască* o situaţie, de fapt căreia norma, care este deasupra ei, să-i confere obligativitate." (*Filozofia dreptului*, tr. spaniolă, p. 190). Poziţia lui Planiol am schiţat-o mai înainte: adeziunea la un principiu implică acceptarea tuturor consecinţelor logice deduse din el, chiar dacă ele nu au fost voite şi nu sunt dorite. Toate aceste dezvoltări şi aplicaţii au o nobilă origine în interpretarea pe care o dă Kant contractului social, care „nu este conceput în mod necesar ca un fapt... e o pură idee a raţiunii, dar care are o realitate practică neîndoielnică".

Dacă adevărul *de principiu* era clar încă de la Kant (voinţa de fapt este ocazia, dar nu cauza voinţei de drept), rămânea deschisă problema aplicării lui. Care sunt atributele voinţei raţionale şi care este procesul de elaborare a ei?

Referitor la *atribute*, răspunsul dat de profesorul Djuvara se articulează în trei puncte: 1) Spre deosebire de voinţa psihologică, schimbătoare, irepetabilă, adesea contradictorie, voinţa juridică este *constantă* şi *coerentă*, mereu *identică cu ea însăşi*; 2) Voinţa juridică „vizează" un obiect inteligibil, are o *intenţionalitate raţională*. Convenţia nu înseamnă simplă coincidenţă de voinţe psihologice (de altfel imposibile), ci convergenţă de scopuri logic înţelese şi 3) Voinţei juridice îi este inerentă ideea de *valoare* – în speţă *justiţia* – de la care îşi trage obligativitatea. În practică, e vorba de o serie de trepte valorice care confirmă, limitează sau infirmă convenţiile (utilitatea socială, ordinea publică, bunele moravuri, securitatea naţională).

Referitor la *procesul de elaborare*, el porneşte de la adevărul că obiectul acordului juridic, contractual, se constituie în acelaşi fel, se supune aceleiaşi proceduri logice ca obiectele naturale, fizice. Dacă lucrurile nu sunt decât ansambluri de calităţi pe care înţelegerea noastră le atribuie unui centru, tot astfel, în drept, persoana, subiectul juridic, este centrul căruia i se atribuie drepturi şi obligaţii. Şi într-un caz şi într-altul, e vorba deci de construirea unor *ansambluri relaţionale*, ordonate coerent în jurul unui centru. În al

doilea rând, ansamblul este susceptibil de dezvoltare prin descoperirea de latenţe, prin actualizarea potenţelor. „Obiectul însuşi nu este decât o *direcţie raţională* şi se rezolvă într-o serie de virtualităţi coerente; numim «obiect» cunoscut însuşi acest sistem coerent." Voinţele juridice concordante dintr-o convenţie au această structură relaţională şi această dinamică raţională. În cazul când voinţa faptică, psihologică, este viciată sau lipseşte, dreptul construieşte alt obiect fictiv, pe care îl consideră *ca şi cum* ar fi real. E cazul prezumţiilor, nulităţilor, incapacităţilor legale şi altele.

Care este raportul dintre voinţa psihologică şi cea juridică? Întrebarea implică problema fundamentală a opoziţiei, dar şi a compoziţiei dintre facticitate şi normativitate, de mai multe ori întâlnită şi tratată de-a lungul Tratatului. Simplificat, răspunsul profesorului Mircea Djuvara este, cu propriile lui cuvinte, o *coexistenţă*. Convenţia juridică pentru a fi, are nevoie de un sprijin faptic, de un „suport", cu care însă nu se confundă, dar este totodată şi o depăşire, o apreciere din punctul de vedere al justiţiei şi obligativităţii, deci o *sublimare*.

Convenţia lato sensu si stricto sensu

Lato sensu raportată la întreg corpul social, convenţia devine acordul tacit sau expres al oamenilor de a forma o comunitate, de a se uni într-un Stat. Prima convenţie ar fi deci *pactul fundamental*, contractul social ce trebuie presupus şi respectat pentru constituirea societăţii şi instaurarea dreptului. Raportată la conţinutul ordinii juridice, convenţia apare ca modelul raporturilor juridice. Djuvara aminteşte că orice act juridic stabileşte raporturi între mai multe persoane. Orice drept subiectiv al cuiva stă într-o legătură indisolubilă cu obligaţia corelativă a altcuiva, fie el persoană, grup sau societatea în totalitate. S-a spus şi repetat că cel mai unilateral drept – cel de proprietate – se traduce printr-o obligaţie pasiv-generală: aceea de a nu tulbura pe proprietar în exercitarea drepturilor sale. S-ar putea obiecta că în dreptul public, actele de autoritate sunt evident unilaterale. În fond, ele sunt obligatorii numai şi întrucât sunt conforme cu delegaţia pe care o are „poruncitorul" de la „porunciţi", delegaţia având neîndoielnic caracter bilateral, consensual.

Stricto sensu convenţiile, oricum s-ar denumi (contracte, înţelegeri, uniuni, acorduri, pacte etc.), trebuie să îndeplinească trei condiţii: 1) să fie manifestarea unor voinţe libere şi raţionale (ceea ce exclude evenimentele naturale şi actele lipsite de discernământ), 2) părţile interveniente să fie

determinate (ceea ce exclude actele care leagă pe terţi) şi 3) efectele juridice să se producă numai în folosul sau sarcina persoanelor participante la act (ceea ce exclude acte ca testamentul).

Cât priveşte *scopul* convenţiilor, Djuvara susţine că în orice convenţie există un joc reciproc de utilităţi (scopul unei părţi este luat drept mijloc de cealaltă parte), dar scopul *juridic* este comun: crearea unei noi situaţii, mai exact a unui nou ansamblu (*Zusammenhang*) în perspectivă raţională.

Care este, în concluzie, *baza* convenţiilor? Cu argumente kantiene, Djuvara respinge utilitarismul pe care l-am analizat amănunţit atunci când, în partea istorică a cursului, am tratat despre tipul de filozofie juridică practicat de Bentham. Kant observase varietatea contradictorie a intereselor nu numai în societate sau în diverse grupuri şi categorii sociale, dar chiar înlăuntrul aceleiaşi persoane, în funcţie de moment şi circumstanţă. Adevărata, durabila utilitate nu poate fi obţinută decât prin coerenţă logică, prin posibilitatea generalizării fără contradicţie a acţiunii şi a motivaţiei ei. „O utilitate în drept nu poate fi consacrată decât dacă este justă." Interesul este deci *obiect* al aprecierii juridice, nu *criteriu* valoric. În privinţa convenţiei fundamentarea raţională este evidentă: „a face pe ceilalţi să creadă că vom realiza ceva şi a nu ne ţine de cuvânt este contradictoriu". Desigur, raţiunea trebuie să aibă un suport, ea leagă şi ordonează activităţi psihologice efective interindividuale, dar cheia de boltă a activităţii este raţiunea. Ea este principiul de organizare şi coeziune socială. Necontradicţia în manifestările juridice înseamnă justiţie. Justiţia astfel înţeleasă nu este un dat miraculos, căzut deodată din cer. Ea cristalizează în istorie, în ciuda piedicilor şi greşelilor momentane, rectificabile. Chiar în gândirea primitivă există un joc de categorii – identitate şi opoziţie – care înseamnă o căutare justificatoare, chiar dacă rezultatele ei erau diferite de alte noastre.

Libertatea voinţei juridice

Într-o secţiune specială, profesorul Djuvara oferă, sub formă lapidară, sentenţioasă, certitudinile care stau la baza analizei precedente. Ele au şi un discret caracter personal de confesiune, revelează un *credo* moral şi uman de certă elevaţie. De aceea, voi recurge la metoda citatului, singura păstrătoare a vibraţiei personale.

„Un mare număr de feluri de voinţe pot exista în fapt şi sunt astfel atunci «posibile». Dar nu oricare din aceste voinţe este *juridic* liberă, căci juridic nu suntem «liberi» de a face tot ce voim... Se înţelege prin libertate

juridică libertatea raţională atribuită unei persoane prin aceea că se află prinsă în relaţiile sociale, cu sau fără voie... Liber din punct de vedere juridic este numai ceea ce e juridic permis... Libertatea juridică stă în executarea imperativelor raţiunii... Ideea de acord cuprinde nu numai pe aceea de activitate, dar şi pe aceea de libertate şi finalitate... Etica presupune spontaneitatea, adică libertatea subiectelor... Nu mai e vorba de o posibilitate sau imposibilitate, de fapt, ci de ceea ce este permis sau interzis... Voinţa juridică trebuie să fie liberă şi totodată supusă dreptului... Ideile unite de activitate, libertate şi de raţiune constituie culmea din urmă a oricărei realităţi filozofice."

Concluzie: valoarea convenţiei

În gândirea profesorului Djuvara, convenţia constituie însăşi esenţa sociabilităţii, pe bază de paritate şi de conlucrare pozitivă. Ea trebuie înţeleasă şi dezvoltată raţional. În fond, convenţia este inteligenţa în acţiune, făuritoare şi garantă a organizării sociale armonioase şi rodnice.

Convenţia în condiţiile actuale

Într-o lume asurzitoare şi furioasă (*full of sound and fury*, Macbeth, IV, 2) şi totuşi deschisă speranţei, cum este cea de la începutul mileniului al treilea, nobila şi raţionala convenţie juridică e supusă la două provocări majore şi obligată să dezvolte noi valenţe defensive.

În condiţiile de azi, celebra dualitate „licit-ilicit" sau „permis-interzis" suferă două schimbări importante, cu surprinzătoare efecte: a) expansiunea copleşitoare a primului termen – licitul – şi b) eroizarea îngrijorătoare a celui de al doilea – ilicitul.

În primul caz, mă refer la *amplificarea galopantă a permisivităţii* ca stare mentală şi ca reglementare juridică. La început, această expansivitate părea acceptabilă. Atât timp cât era vorba de o punere în funcţiune a *prezumţiei de nevinovăţie*, care sporeşte numărul celor cinstiţi cu cei necinstiţi, dar nedovediţi, putem vedea în ea o consecinţă a Statului de drept şi de asemenea atât timp cât comparăm maxima democrată: „totul este permis, afară de ce este interzis expres de lege" cu maxima dictatorială: „totul este oprit afară de ce este expres permis de lege", încă mai putem fi de acord cu extensiunea permisului. Când însă el devine permisivitate – licenţă, invitaţie la delincvenţă nepedepsită – atunci se profilează, o dată cu ea, abolirea dreptului şi a moralei. Permisivitatea de acest fel a inspirat revendicarea

studenţilor francezi în mai 1968: *il este interdit d'interdire* sau revendicarea dâmboviţeană de după 1989: dreptul de a huidui. Pe aceeaşi linie de permisivitate *jusqu' au bout* (până la capăt) se situează începuturile de drept pozitiv din unele ţări europene care legalizează consumul şi comerţul cu droguri şi iau în considerare căsătoria dintre doi miri sau două mirese. Ce devine convenţia în conjunctură permisivă? Răspunsul e simplu: o camuflare burlescă a agresiunii. Exemplific cu o întâmplare despre care se vorbea mult la Florenţa în acei ani de contestaţii universitare. Studenţii de la Drept se prezintă la decan cu o petiţie spre aprobare. – Şi ce solicitaţi voi de la mine, *carissimi*? – Să fiţi de acord cu ce vom face şi să declaraţi că nu ne veţi sancţiona. – Şi ce vreţi să faceţi? – Să vă batem!

În al doilea caz, mă refer la *eroizarea ilicitului*, vizibilă într-o serie bogată de atitudini pe trepte, începând cu simpatia amuzată pentru pitoreştii *hippies* şi compătimirea pentru bieţii executaţi pe scaunul electric, trecând prin admiraţia pentru marii spioni, mai cu seamă pentru cei dubli, şi prin interesul pasionat pentru asasini, de preferinţă în serie şi ajungând la justificarea înaltă, filozofică, a teroriştilor şi la exaltarea cvasi religioasă a fanaticilor ucigaşi (fundamentaliştii) şi mai rar a sinucigaşilor (sectanţii).

Nu mă ocup de fenomenele generale, desfăşurate la scară continentală sau mondială, cum ar fi vechea „revoltă a maselor" sau noile mişcări de eliberare, nici de luptele de guerrilă care pot forma, ca în Columbia un contra-Stat. Acestea depăşesc categoria ilicitului şi intră în judecata istoriei. Voi spune numai că şi în cadrul acestor largi deveniri istorice, indiferent de justeţea tezei fundamentale, se manifestă nevoia de eroi buni de adorat (*heroworship* al lui Carlyle), un bun exemplu fiind avalanşa de imagini iconice ale lui Che Guevara.

Rămânând la analiza procesului de eroizare a figurilor *anti*, explicarea lui nu este simplă. Pe prima din treptele menţionate, se îmbină snobismul cu înduioşarea; pe cea de a doua, gustul aventurii cu spaima sângelui vărsat, iar pe ultima treaptă, fascinaţia faţă de spectacolul forţei dezlănţuite cu frica faţă de urmările ei. În aceste complexe condiţii, eroizarea se poate concretiza paradoxal sau direct aberativ, ca în „efectul Stockholm" în care victima, fata răpită a magnatului presei, Hearst, se îndrăgosteşte de torturatorul ei şi refuză eliberarea.

Consecinţele practic-juridice: în locul convenţiei ca mijloc raţional de comunicare şi conlucrare, apar o mulţime de forme de dominaţie şi înşelăciune: înţelegeri secrete, rezerve mintale abile şi renegări cinice,

captarea beneficiilor prin trădare sau dispariţie. Repartiţia raţională inerentă convenţiei e înlocuită cu nenumărate reţete de acapararea prăzii.

Noi valenţe

Cum poate fi apărată şi dezvoltată convenţia în condiţiile actuale? Transferând-o şi dându-i locul cuvenit de *soluţie majoră în procesul de mondializare a democraţiei şi de promovare a demnităţii umane*. În fond, nu avem de ales decât între sistemele de sumă nulă – războiul, teroarea, violenţa – în care, în fond nu câştigă nimeni şi pierd toţi şi sistemele de sumă pozitivă, benefice – acordul, conlucrarea, creaţia – în care câştigă toţi, *împreună*. Practic, aceasta implică, mai ales în convenţiile internaţionale, analiza adâncită a datelor, punerea justă în problemă, prevedere de alternative. În contractele cu Statul, se cere multiplicat efortul de a compensa inferioritatea cetăţeanului prin acordarea de avantaje de alt ordin. În cele de drept privat, e necesară ancorarea acordului părţilor în drepturile fundamentale ale omului. Şi, în genere, convenţia ca acord raţional trebuie implantată în conştiinţa publică cel puţin în măsura rezervată, de pildă, sportului şi divertismentului.

Prospectiva convenţiei

Dacă în perspectiva viitorului se prevede al treilea val de civilizaţie, bazată pe creaţie intelectuală (A. Toffler), atunci „inteligenţa în mişcare" consensuală, care este convenţia, va avea un loc de seamă ca instrument de progres şi ca garant de umanism.

3. PEDEAPSA

Până acum, am vorbit despre pedeapsă incidental: în partea introductivă, atunci când am tratat despre constrângere ca element diferenţiator al juridicităţii faţă de moralitate, în partea istorică, atunci când am expus şi examinat tipul kantian de filozofie juridică în care pedeapsa este o restabilire absolut necesară a ordinii etico-juridice violate, precum şi în comentariile la tipul hegelian care, absolutizând puterea de constrângere a Statului, face din pedeapsă un element esenţial în dialectica fenomenului juridic. De asemenea, în partea sistematică, am arătat că în viziune idealist-abstractă

(dreptul natural, utopiştii), dreptul just, raţional, nu are nevoie de constrângere pentru a se constitui şi împlini, dar dreptul pozitiv şi practica judiciară nu se pot lipsi de pedeapsă, căreia îi conferă o multitudine impresionantă de funcţiuni: represivă, restitutivă, retributivă, educativă, recuperatoate şi îi asigură o amplă varietate de forme aplicative: amenda, arestul preventiv şi cel provizoriu, confiscările, interdicţiile de domiciliu, de călătorie, decăderea din diverse drepturi, excluderea de la anumite activităţi, detenţia, închisoarea, munca silnică, pedepsele corporale, internarea în lagăre sau spitale, expulzarea, deportarea şi, *ultima ratio*, pedeapsa cu moartea.

În cele ce urmează, vom încerca să găsim rădăcina comună a acestei exuberanţe de manifestări punitive. Altfel spus, ne vom întreba care este fundamentul dreptului de a pedepsi, cum se legitimează acţiunea Statului de a aplica unei anumite categorii de cetăţeni ai săi – delincvenţii – o extraordinară gamă de violenţe şi suferinţe.

În capitolele lor introductive, intitulate de obicei „Consideraţii generale", tratatele de drept penal se ocupă de evoluţia istorică a pedepsei şi de diferitele şcoli de gândire în materie (şcoala clasică, pozitivistă şi contemporană, eclectic-umanistă). Îmbinând exemplar spiritul de geometrie cu spiritul de fineţe, cel mai de seamă penalist din perioada interbelică, profesorul V. Dongoroz, în clasicul său tratat de drept penal din 1939, aduce preţioase lumini în privinţa funcţiunilor pedepsei şi a atributelor ei definitorii, oferind pentru legitimarea ei filozofico-juridică un bogat material, puncte de vedere corecte şi argumente care îşi păstrează valabilitatea. Un singur exemplu. Iată, după V. Dongoroz, tabelul calităţilor pedepsei: să fie dreaptă, să fie personală, să fie adaptabilă, să nu jignească bunele moravuri, să fie egală pentru toţi, să fie remisibilă şi reparabilă. Lucrări recente[86] au nuanţat şi îmbogăţit acest ansamblu de justificări valabile parţial, în speţă, dar lipsite de sistematizare şi de raportare la un principiu superior represiunii.

Demersul nostru, filozofico-juridic, destinat să justifice pedeapsa în totalitate şi în profunzime, include trei operaţii principale.

---

[86] Marc Ancel: *La défence sociale nouvelle*, 1966: Roger Merle, André Vitu: *Traité de droit criminel*, 1978: Costică Bulai: *Manual de drept penal, Partea generală*, 1997.

I. *Stabilirea schemei operative*

Conceptul de pedeapsă cu care vom lucra se structurează pe baza a patru elemente şi anume:

a) *Personajele* implicate în actul punitiv (victima, infractorul şi Statul) şi ca urmare vor exista trei perspective asupra pedepsei;
b) *Valenţele* sau funcţiunile pedepsei, câte două de fiecare personaj care, în cursul vremii, trec de la una la alta;
c) *Afectul central*, motorul ideatic şi emotiv care pune în mişcare valenţele pedepsei şi
d) *Pragmatica pedepsei*, măsurile de organizare şi acţiune punitivă care pot fi luate înaintea, în timpul sau după comiterea infracţiunii.

II. *Ordonarea tipologică a pedepselor*

Potrivit poziţiei celor trei protagonişti ai pedepselor şi a direcţiei de acţiune a acestora, putem şi trebuie să deosebim trei tipuri fundamentale de pedeapsă, pe care istoria, privită în mare, de sus, le confirmă:

a) *Tipul represiv-talionic*. Este tipul arhaic, cu puternic colorit mistic şi caracter destructiv, frenetic. Crima e simţită ca un păcat cutremurător, strigător la cer, pe care vinovatul trebuie să-l ispăşească intens, brutal, necruţător. Dinte pentru dinte şi ochi pentru ochi. Vărsarea de sânge cere vărsare de sânge. *Blutrache*. Afectul motrice este răzbunarea, valenţa pedepsei, expiaţia. Şi cum tipul acesta începe să funcţioneze prestatal, în condiţii tribale, antrenând familiile şi ginţile într-un şir de vendete paroxistice, pragmatica pedepsei este de asemenea, violentă, excesivă, multitudinară: crucificarea, lapidarea, sfâşierea, cu forme de intimidare sălbatice (tragerea în ţeapă, purtarea capetelor în suliţe etc.). Orice infracţiune gravă este socotită ca o profanare a sacralităţii: lèse-divinitate, lèse-majestate, în fond, lèse-colectivitate. Oricât ar părea de depăşit acest tip în urma apariţiei Statului care asumă treptat rolul de mijlocitor şi apoi de judecător, înlocuind uciderea vinovatului prin despăgubirea celui vătămat sau a rudelor lui şi prin măsuri punitive compatibile cu viaţa infractorului, totuşi, chiar după suprimarea vendetei şi după trecerea de la valenţa răzbunării şi exterminării la valenţa răscumpărării şi descătuşării, devierea sângeroasă, aberativă a pedepsei talionice a continuat, sub forme deghizate sau accidentale, şi chiar astăzi există *enclave* de exterminare arhaică, precum linşajul şi *forme acoperite* de răzbunare rezervată, precum maxima „să iertăm, dar să nu uităm".

b) *Tipul retributiv-corectiv.* Dacă tipul prestatal şi chiar antic au evoluat de la valenţa destructivă la aceea compensatorie, tipul modern de pedeapsă, teoretizat de iluminismul secolului al XVIII-lea şi organizat instituţional după Revoluţia franceză, a asociat valenţele *represive*, prin care infractorul suferea, ca plată a faptei lui, constrângeri şi interdicţii (închisoarea cu izolare şi muncă obligatorie), cu valenţele *corective* (calificare profesională, educaţie civică şi culturală), tinzând la îndreptarea şi re-formarea condamnatului. Pedeapsa nu mai este un păcat radical, impardonabil, ci o greşeală remediabilă. Cu condiţia ca infractorul să-şi înţeleagă şi să-şi asume răspunderea greşelii şi să vrea să se schimbe, să se reintegreze ordinii morale şi juridice a societăţii. Afectul, centrul generator al acestui tip, este încrederea în perfectabilitatea raţională a omului, care include nu numai capacitatea de a gândi binele şi justul, dar şi puterea de a restabili ordinea morală şi juridică atunci când este încălcată. Pragmatic, acest tip dezaprobă extremele şi îmbină elementele pozitive. După Beccaria, preconizează îmblânzirea pedepselor şi interzicerea celor infamante sau iremediabile. Vede în delincvent o persoană umană, chiar dacă nu îl preocupă prea mult ce se întâmplă cu persoana după ispăşirea pedepsei. În aceste condiţiuni, fundamentul pedepsei rezidă în restabilirea *in integrum* a raţiunii dătătoare de norme morale şi juridice.

c) *Tipul aditiv-integrator*, actualmente în curs de formare, în devenire, este uşor şi în acelaşi timp greu de definit. Uşor, pentru că într-o lume dominată economic de supratehnică şi de libertatea pieţelor, tot mai extinse, şi politic de integrarea naţiunilor în comunităţi continentale şi organizaţii sau alianţe cu caracter mondial (UE, OSCE, NATO, ONU), fenomenul penalităţii va dobândi inevitabil amploare şi intensitate, se va manifesta în forme noi cu impact sporit. S-a construit un fel de supra-etajare a dreptului penal, un fel de megacrime, ca genocidul, epurarea etnică, violarea drepturilor omului, persecuţia minorităţilor rasiale, religioase, sexuale etc. La super-crime se răspunde cu super-sancţiuni: blocaj economic, excludere din viaţa internaţională şi în cele din urmă bombardamente masive şi îndelungate. În contrast cu excesul de severitate penală în plan internaţional, în plan intern se constată o toleranţă aparent inexplicabilă faţă de diferitele forme de contestare, faţă de consumul de droguri, faţă de violenţa familială sau frauda bancară. Pentru a evita aceste aporii, tipul de pedeapsă actual devine *aditiv* şi *integrator*. Aditiv în sensul că la nivelul Statului şi al societăţii, se adaugă aspectului punitiv şi reparator, efortul de a valorifica

experienţa transgresiunii penale, dând deţinutului elementele care i-au lipsit (înţelegere, apreciere, încredere în el şi în societate). Interogator, după eliberare prin oferirea unei şanse de *reluare a demnităţii* de om, prin încorporare *efectivă* într-o familie, într-o profesie şi într-o activitate responsabilă, pozitivă. Afectul acestui tip îl constituie nu vaga filantropie, ci precisa *dorinţă de bine*, îndreptată activ spre ceilalţi, spre societate. Această terapeutică este ajutată şi de ceea ce sociologii denumesc „legea eterogoniei scopurilor": intenţiile iniţial negative pot avea efecte pozitive. Acţiunile violent contestatare ale studenţilor parizieni în mai 1968 au dus la conştientizarea problemei tineretului şi învăţământului universitar, precum şi la măsurile de reformă care au urmat. Datorită disidenţilor în genere, societatea gândeşte mai lucid şi acţionează mai eficient în domeniul atât de important al schimbării sociale şi culturale.

III. *Convergenţa legitimărilor*

În tratatul său de drept penal, eminentul jurist V. Dongoroz susţine convingător că diferitele funcţiuni ale pedepsei nu sunt divergente, ci convergente sau, mai precis, complementare. Cele două mari justificări ale sancţionării penale – dreptatea şi apărarea socială – se întregesc: pedepsele retributive se legitimează prin justiţie – *quia peccatum est*, fiindcă s-a păcătuit – iar cele curative prin utilitate – *ut non peccetur*, ca să nu se mai păcătuiască. „Ideea de justiţie purcede de la credinţa că ispăşirea îndreaptă pe om; deci, pentru spiritul de dreptate al conştiinţei colective, *justul* este frate bun cu *utilul*" *(Drept penal*, p. 584).

În construcţia noastră, convergenţa este mai complexă şi mai dificilă, întrucât ea trebuie să cuprindă legitimările inerente celor şase valenţe stabilite mai sus şi după aceea să determine principiul superior care să funcţioneze ca un factor comun şi ca *summit* al justificărilor speciale.

1. *Valenţa exterminativă* a pedepsei este astăzi puţin aprobată şi mai puţin practicată. În grad extrem, omorul talionic, din vremuri îndepărtate, şi pedeapsa capitală, din prezent, şi-au pierdut treptat dubla legitimitate – prin justiţie şi prin apărare socială – pe care o invocau. Cel puţin pentru epoca modernă, Beccaria a avut dreptate. Pedeapsa nu mai trebuie să extermine şi până atunci să tortureze. Cu două rezerve, când valenţa exterminativă este încă admisă, teoretic şi practic. Primul caz: dilema letală, extremă, inexorabilă, când, în plan individual, agresatul nu se poate salva decât omorând pe agresor

(legitimă apărare) şi în plan colectiv – lichidarea unui grup terorist gata de atac cu arme de distrugere în masă (*salus rei publicae suprema lex esto*). Pe treapta mai puţin gravă a vătămărilor corporale, în comunităţile cu scop benefic, apar cazuri discutabile de *autopedepsire* fără vreun delict anume, legate numai de un sentiment general şi vag de „păcat" (ciliciul călugăresc, mutilarea mistică, flagelările penitenţilor). Funcţia de discreditare şi umilinţă pe care o exercitau în trecut pedepsele corporale (bătaia) o exercită acum sancţiunile morale (decăderea din drepturi, mustrarea).

2. *Valenţa compensatorie*. Întemeiată pe justeţea logică şi morală a maximei „după faptă şi răsplată", valenţa exterminării era, în practică, greu de aplicat sau chiar periculoasă prin „reacţia în lanţ" pe care o dezlănţuia. Nesfârşita şi crescânda serie siciliană, vendetă la vendetă, nu dădea satisfacţie nimănui, nu punea capăt agresivităţii individuale şi urii nu aducea liniştea socială. Era firesc deci ca, ideatic şi istoric, *valenţa răzbunării* să cedeze şi să fie înlocuită în cea mai mare parte cu *valenţa despăgubirii* sub diferite forme: *Blutgeld* (preţul sângelui), daune interese sau conduită reparatorie (căsătoria violatorului cu victima). Astăzi, forma pecuniară a compensaţiei a dobândit un rol tot mai important în desfăşurarea procesului penal şi în determinarea pedepsei. Eliberarea pe cauţiune şi garanţiile sunt semnificative pentru primul caz, iar pentru cel de al doilea, trebuie subliniată *încărcătura morală* pe care o are uneori pedeapsa pecuniară compensatorie. Când, într-un proces de calomnie, reclamantul cere şi obţine ca despăgubiri numai un leu, e clar că el o face numai pentru considerente de onoare, iar când, fără proces, preşedintele Rusiei alocă sume excepţionale, de zeci de mii de dolari pentru fiecare din marinarii submarinului Kursk, e vorba de o *autopedeapsă* menită să compenseze lipsa de zel şi eficienţă a autorităţii militare şi civile.

3. *Valenţa represivă sau aflictivă* constă în măsuri de constrângere şi privaţiuni (închisoare, regim penitenciar), inerente încălcării legii şi negării valorilor sociale. Represiunea se justifică deci, în primul rând, prin necesitatea ca infractorul să devină conştient de răspunderea ce-i revine şi de necesitatea pedepsei la care este supus. Desigur, pedepsele aflictive sunt de natură, intensitate şi durată foarte variate, în funcţie de gravitatea infracţiunii şi de atitudinea infractorului. Necesitatea lor a dat loc nu numai teoriei retribuţiei, dar şi formulelor mai libere, metaforice potrivit cărora criminalul caută cu

înfrigurare suferinţa dreaptă (Dostoievski) sau chiar că pedeapsa îl fugăreşte şi îl prinde spre satisfacţia lui şi a tuturora (Hegel). Sunt juriştii care susţin teoria consimţământului prealabil – *Einstimmungstheorie* – după care condamnatatul ştia care vor fi consecinţele faptei sale şi deci era dinainte de acord cu represiunea. Două lucruri nu trebuie uitate în privinţa valenţei aflictive: ea nu este nici absolută nici imuabilă, graţierea şi amnistia o pot reduce sau aboli, iar actele de represiune nu trebuie să fie contrarii demnităţii umane şi şansei de recuperare socială.

Astăzi, valenţa aflictivă se află în faţa unei aporii: pe de o parte tendinţa de a îndulci represiunea (confort celular, permise de sărbători, universităţi speciale), iar pe de alta, de a o exacerba în faţa noilor forme de mega-crime (uciderea în serie, monstruozităţile teroriste, exterminarea în masă, organizarea internaţională a traficului de arme şi droguri). O soluţie ar fi facilitată de o mutaţie esenţială în extraordinara putere a mijloacelor actuale de formare şi mânuire ale sufletelor: televiziunea, ziarele în loc să fie o masivă, continuă, aberativă instigare la violenţă şi sălbăticie, să propage inteligent şi atractiv respectul legilor, bucuriile binelui, eroismul luptei pentru justiţie. Cu aceasta trecem la:

4. *Valenţa corectivă*. De la preocuparea creştină de „îndreptarea greşiţilor" până la vehementa campanie a şcolii penale pozitiviste, o serie întreagă de doctrine şi de curente de opinie pledează pentru completarea sau chiar pentru înlocuirea valenţei represive a pedepsei cu valenţa curativă. Postulatele filozofiei penale clasice, retributive, sunt contestate pe rând în favoarea delincventului condamnat: libertatea, pe baza determinismului ştiinţific universal; responsabilitatea, pe baza influenţelor sociale şi pedeapsa pe baza efectelor contraproductive ale represiunii. Infractorul se transformă astfel dintr-un răufăcător primejdios care trebuie întemniţat într-un inconformist cu calităţi de curaj, imaginaţie şi iniţiativă, care necesită numai o *rectificare* de direcţie.

Aceasta este, desigur, o imagine maximală valabilă numai pentru un anumit sector al mentalităţii sociale. În plan legislativ şi judiciar, valenţa corectivă nu suprimă valenţa aflictivă, ci o întregeşte cu forme eficiente de educaţie, de reabilitare morală şi juridică a delincventului. (Liberare condiţionată, executarea pedepsei la locul de muncă.) În cazul minorilor, valenţa corectivă trece pe primul plan şi se concretizează într-o multitudine de măsuri, în general validate de practică (mustrarea care ar trebui să schiţeze

un program pedagogic, suspendarea condiţionată a pedepsei sub supraveghere şi control, încredinţarea minorului unei persoane sau instituţii calificate pentru amendare). Toate acestea petrecându-se în afara închisorii, valenţele rectificatoare se aplică deci şi „tutorului", mediului social înconjurător şi ambianţei generale. Toţi aceşti factori trebuie să acorde tânărului în curs de re-formare, înţelegere, dar şi fermitate, îndemnuri, dar şi exemple; avertismente, dar şi şanse, ţinându-se seama de individualitatea lui, de calităţile şi preferinţele lui, prezente, dar şi de slăbiciunile şi vulnerabilitatea din trecut.

5 şi 6. *Valenţele aditive şi integrative* se constituie şi operează pe această linie: într-un orizont liber, dar controlat şi într-o direcţie de satisfacţii, dar meritate. Ele aduc şi adaugă *ceva nou* faţă de răzbunare, despăgubire, represiune şi corecţie care au format până acum centrele afective şi justificative ale pedepsei. Ele se legitimează printr-o dublă sporire specifică naturii umane şi vieţii sociale. Îndrumează pe calea adevărată a dorinţei de afirmare şi împlinire a celui care a greşit şi integrează în patrimoniul valorilor colective experienţa pozitivă – răscumpărare şi depăşire – a fostului antisocial. Cu inevitabilă libertate, putem exemplifica aceste valenţe prin expulzarea evreilor din Spania, prin autoexilarea puritanilor în America şi prin cazurile de „pedeapsă" care se transformă în creaţie (ex. fenomenul Soljeniţin).

Însumând valenţele examinate şi căutând principiul superior, unificator al legitimărilor inerente lor, vom spune că extraordinara fenomenologie a pedepsei se întemeiază pe două tendinţe esenţiale pentru condiţia umană: capacitatea omului de a se face şi reface pe el însuşi şi voinţa de mai bine, de depăşire.

Texte şi comentarii

Impactul ideatic şi emotiv pe care l-a avut şi îl are pedeapsa asupra spiritului şi culturii umane este extraordinar de amplu şi variat. Pentru a nu fi şi descumpănitor, am ales din caleidoscopul de cugetări, atitudini şi impresii, opt luări de poziţie ale unor autori celebri şi le-am încadrat, prin scurte comentarii, în tabloul ordonator de mai sus.

Platon

În *Republica*, filozoful elin afirmă că „E de aşteptat ca cel pedepsit pe bună dreptate sau să devină mai bun prin propria-i pedeapsă sau să fie un exemplu pentru alţii, ca ceilalţi, văzându-i suferinţa, de teamă să devină mai buni".

Comentariu. Platon asociază, cam abrupt, dorinţa de mai bine cu teama de mai rău. În construcţia noastră, atracţia virtuţii corespunde valenţei aditive, iar intimidarea, valenţei represive. În limbaj actual-ziaristic, aceasta ultimă e denumită metaforic „arătarea pisicii".

Seneca

„Nu este pedeapsă mai mare pentru un ticălos decât că nu-şi găseşte împăcarea cu sine."

Comentariu. Scopul pedepsei este deci să readucă împăcarea cu sine a infractorului şi liniştea societăţii. Recunoaştem cele două valenţe ale tipului retributiv.

Montaigne

„Pedeapsa urmează de aproape păcatul, deoarece se naşte chiar în clipa şi o dată cu păcatul. Oricine aşteaptă pedeapsa o suferă şi cel căruia i se cuvine, o aşteaptă. Răutatea făureşte chinuri împotriva ei înseşi ca viespea care înţeapă făcând rău altuia, dar mai mult ei înseşi, căci cu aceasta îşi pierde acul şi puterea pentru totdeauna."

Comentariu. Dacă pedeapsa este autosuferinţa răului înseamnă că răul pierde pe cel rău înainte de pedeapsă, iar acest *înainte* (aşteptarea) este el însuşi o pedeapsă. Autorul *Eseurilor* subliniază teoria acceptării implicite a pedepsei de către delincvent.

Kant

„Când justiţia dispare, nu mai există nici o valoare pentru care să trăiască oamenii pe pământ. De ce gen şi grad este pedeapsa luată drept principiu şi etalon al justiţiei publice? Nici unul altul decât principiul egalităţii. Prin urmare, răul nemeritat pe care tu îl cauzezi altuia din rândul poporului, ţi-l faci ţie însuţi. Ultragiindu-l pe el, te ultragiezi tu însuţi; furându-l pe el, te furi pe tine însuţi, omorându-l pe el, te omori tu însuţi."

„Legea penală este un imperativ categoric (...) Dacă inculpatul a ucis, el trebuie *să moară*. Aici nu există nici un substitut care să satisfacă justiţia.

Nu există nici o *similitudine* între o viaţă oricât de nenorocită şi moarte şi nici o egalitate între delict şi răzbunare decât prin moartea pronunţată de instanţă (...) Chiar atunci când societatea civilă ar dispărea prin acordul tuturor membrilor ei (de exemplu un popor care locuieşte pe o insulă ar hotărî să se răspândească în lume), cel din urmă criminal, care se află arestat, ar trebui să fie executat, mai înainte de a se lua hotărârea, pentru ca toţi ceilalţi să nu devină răspunzători de crima comisă (...) Dar când numărul complicilor (*correi*) la o asemenea faptă (la revoltă, n.n.) este atât de mare încât Statul, pentru a se elibera de asemenea criminali, ar ajunge să nu mai aibă nici un supus, suveranul trebuie să ia locul judecătorului în caz de necesitate şi să pronunţe o sentinţă pentru criminali care să fie recunoscută în locul pedepsei capitale, prin care să fie salvaţi o mulţime de oameni, sentinţă care este deportarea."

Comentariu. Se consideră în mod greşit că absolutismul abstract al imperativului categoric l-a făcut pe Kant să adere la maxima *fiat justitia pereat munus*. El susţinea numai că justiţia trebuie să nu fie alterată de consideraţii de utilitate sau fericire. Respingea însă executarea unei sentinţe de condamnări la moarte în urma căreia „Statul ar rămâne fără supuşi" şi preconiza comutarea ei de către suveran. De asemenea oarecum inconsecvent admitea pedeapsa capitală, dar nu vătămările corporale, incompatibile cu demnitatea condiţiei umane. Şi mai ciudat este că severitatea extremă arătată de Kant poate nu era necesitată de crimele ordinare din vremea sa, dar ea este astăzi legitimă ca apărare faţă de crimele extraordinare, monstruoase, de azi (crimele de război holocaustul, exterminarea etnică, deportarea în masă, asasinatele „oarbe" ale teroriştilor). În tabloul nostru, poziţia kantiană se integrează tipului retributiv.

Victor Hugo

„Excesul de pedeapsă nu duce oare la stingerea delictului, ajungând prin aceasta la o inversiune de situaţii, vina delincventului fiind înlocuită cu vina represiunii, făcând din vinovat victimă, din datornic, creditor şi punând definitiv dreptul de partea celui care îl violează?"

Comentariu. Teoretizând inversiunea situaţiilor şi sentimentelor opiniei publice în caz de supradimensionare a pedepsei, poetul se gândea desigur la personajul lui Jean Valjean condamnat la ani grei de temniţă, la ruşine, suferinţă şi pierderea identităţii pentru furtul unei pâini. Disproporţia aici exagerată de imaginaţia romancierului se produce real în ţările islamice în

care pentru acelaşi delict se taie mâna hoţului. Mai gravă este însă inversiunea nemotivată, malignă, prin care victima e culpabilizată, iar călăul eroizat sau societatea (*establishment*-ul) devine criminal, iar teroristul ucigaş „fără frontiere" se transformă în martir al cauzei de eliberare. Transferarea aurei de victimă este primul pas în apologia răului şi a crimei.

Oscar Wilde

„Căci toţi ucidem ce iubim,/ cei laşi încet cu vorba,/ iar cei viteji şi hotărâţi,/ deodată şi cu spada." (*Balada închisorii din Reading*)

Comentariu. Dramaturgul elegant şi eseistul subtil care a fost Oscar Wilde, condamnat la închisoare pentru homosexualitate, face un pas mai departe pe drumul eroizării infractorului. Demersul lui include două propoziţii fundamentale: prima exonerantă şi a doua apoteotică. Primul vers generalizează apodictic vina de a ucide din iubire, iar versurile următoare împart pe ucigaşi în două categorii opuse: pe de o parte – laşii abjecţi care omoară fiinţa iubită încet, cu vorbe otrăvite şi pe de alta – curajoşii nobili care ucid pe faţă, cu o singură lovitură de cuţit. Deci nu importă *ce* faci, ci *cum* faci. Pe această linie, Oscar Wilde ajunge să vorbească elogios de o *crimă perfectă*, frumoasă şi admirabilă ca o operă de artă.

Dostoievski

Textele cele mai semnificative se află fireşte în *Crimă şi pedeapsă* şi în *Fraţii Karamazov*. Vorbesc cei doi mari condamnaţi.

Enigmaticul Raskolnikov

„Mă voi răscumpăra făcând bine. Mă voi cufunda în practica binelui. Am vrut să fiu un Napoleon al binelui şi de aceea am ucis." „Eu nu doresc binele oamenilor, eu nu sunt pentru a face binele, ci pentru putere." „Ştiu că doresc să domin", „ştiu că fericirea înseamnă putere." „Libertate şi putere, mai ales putere! Putere asupra tuturor făpturilor acestora tremurânde, asupra întregului furnicar... Iată ţelul." „Am hotărât să devin flagelul societăţii."

Şi freneticul Mitea Karamazov

„Sunt un om care a făcut multe ticăloşii, dar care, în sufletul lui, a fost şi a rămas cinstit" Arestat şi apoi condamnat pentru uciderea tatălui său, Feodor Karamazov, vitalul şi explozivul Mitea are în închisoare un vis care îi răstoarnă viaţa şi îl face alt om. Vede, într-un colţ de sat pustiit, un

copilaş plângând de foame, la sânul secătuit al mamei oropsite. Şi gândeşte: „Fiecare din noi este vinovat pentru toţi şi prin urmare fiecare trebuie să sufere pentru toţi. Pentru el, pentru «copchilaş» am să mă duc la ocnă. Deoarece fiecare din noi este vinovat pentru toţi. Pentru toţi «copchilaşii» căci există pe lume deopotrivă copii mici şi copii mari. Toţi sunt nişte «copchilaşi». Pentru ei am să mă duc la ocnă, fiindcă odată şi odată trebuie să plătească cineva pentru toţi. Nu l-am ucis pe tata şi totuşi trebuie să mă duc la ocnă. Primesc această suferinţă! Acum mi-am dat seama, aici... între zidurile astea părăginite sunt mulţi, sute de făpturi omeneşti acolo, în hrube sub pământ, cu ciocanele în mână. O, da, o să fie legaţi, în lanţuri şi văduviţi de libertate, dar din noianul durerii noastre vom reînvia pentru bucurie, căci fără ea, omul nu poate să trăiască, nici Dumnezeu să existe, pentru că Dumnezeu i-a dăruit omului bucuria, este privilegiul lui, marele lui privilegiu.“„Dacă Dumnezeu va fi izgonit de pe faţa pământului, noi îl vom făuri din nou sub pământ. Şi atunci, noi, vieţuitorii din subterane, vom înălţa din adâncul pământului un imn tragic lui Dumnezeu, în mâna căruia se află bucuria! Slavă lui Dumnezeu şi bucuriei sale! Îl iubesc.“

Comentariu. La nivel textual şi în perspectivă strict juridică, tezele dostoievskiene – culpabilitatea fiecăruia pentru răul general, rodnicia salvatoare a suferinţei şi fericirea obţinută prin nefericirea durerii – au consecinţe inadmisibile pentru problematica pedepsei. Raskolnikov exaltă simultan crima şi pedeapsa, vrea să fie un Napoleon al binelui (salvarea unui copil de la înec) dar, şi al răului (strivirea „furnicarului“ omenesc). Un orgolios contradictoriu, ambiţionând să fie şi victimă şi călău, ambele la gradul superlativ. Mitea Karamazov e un vinovat fără vină, victima unei sentinţe nedrepte. În loc să fie anulată ca lipsită de fundament real – nu Mitea, ci Smerdiakov şi-a ucis tatăl – i se dă un alt fundament: suferinţa copiilor din lume, de care nu este vinovat. Şi o culme de antijuridicitate, nevinovatul doreşte cu ardoare să fie pedepsit pentru o dublă irealitate. E fericit să meargă nemeritat la ocnă, în Siberia. Dezminte cu voluptate postulatul logic şi juridic: *nulla poena sine crimea*. La nivel metatextual şi în perspectiva soteriologiei dostoievskiene, importă numai faptul transfigurării, al renaşterii, al învierii care se împlineşte prin suferinţa pedepsei, drepte sau nu. Pentru misticul Dostoievski, „subterana“ condiţiilor se poate transforma în imn al bucuriei, locul de unde Dumnezeu poate fi refăcut. Pentru ambii protagonişti, pedeapsa este o formă de înviere. În tabloul nostru, ideile dostoievskiene pornesc de la valenţa corectivă şi ajung la valenţele aditive şi integrative.

George Bernard Shaw

„Dacă trădarea, fățărnicia, neloialitatea ar rămâne nepedepsite, societatea ar ajunge o arenă cu fiare sălbatice, sfâșiindu-se între ele."

Comentariu. Combinând legitimarea morală cu cea socială, dramaturgul englez identifică pedeapsa cu un *antidot la bestialitate.*

4. PACEA

Oricare ar fi disciplina care studiază pacea – filozofia, dreptul, istoria, sociologia sau politologia – și oricare ar fi statutul celor care se ocupă, teoretic sau practic, de problematica ei – șefi de State, diplomați, jurişti, oameni de știință, fețe bisericești, politicieni și experți de tot felul – propriu acestui al patrulea concept juridic de bază este uriașa masă de opinii, analize, construcții, proiecte și rețete, în stare să obosească orice computer și deconcertanta varietate de poziții și tendințe, refractară oricărei încercări de ordonare logică. Această proliferare copleșitoare se complică prin faptul că pacea, ca orice năzuință superioară a spiritului uman, comportă o serie nelimitată de antecedente, corelații și consecințe, iar opusul ei, războiul, în forma actuală de posibilă distrugere planetară, permite orice reacție, de la viziune apocaliptică la tratate de dezarmare. Problema se complică tot mai mult și numărul constructelor doctrinare sporește continuu datorită fenomenelor de interferență dintre pace și război (armistiții, protectorat) și de anticipare atenuantă (blocaj economic, sfere de influență).

În aceste condiții, nu se poate face inventarul doctrinelor despre pace, dar se poate *opta* pentru varianta cea mai rațională – în părerea noastră cea kantiană, concretizată în *Zum ewigen Friede. Ein philosophischer Entwurf* (Despre pacea perpetuă. Un proiect filozofic), confirmată și completată de gândirea și experiența istorică a lui Nicolae Titulescu.

Concepția kantiană despre pace

Opusculul kantian *Despre pacea perpetuă* este:

a) un *proiect de modelare* a viitoarelor relații internaționale, de organizare a unei păci raționale, permanente, bazate pe libertatea și demnitatea umană
b) o *Cartă a lumii viitoare* care va străbate *faza federalizării* adică a uniunii liber consimțită de State independente și egale, cu constituții

„republicane" şi mai târziu *faza Statului cosmopolit*, rezultat al integrării tuturor popoarelor într-un Stat mondial puternic, prosper şi moral.

În viziunea lui Kant, stadiul ultim, culminant, al omenirii înseamnă, moralmente, fericirea demnă, meritată, iar juridiceşte, organizarea universală a libertăţilor raţionale şi a drepturilor inerente persoanei umane.

Conţinutul proiectului

Vom prezenta cele şase articole preliminare şi cele trei articole definitive ale proiectului în exigenţa lor esenţială şi vom încerca, în chip de aplicaţie, raportarea lor la împrejurările actuale.

„*Articolul 1*. Nici un tratat de pace nu poate fi considerat ca atare, dacă se rezervă în el în mod secret o cauză de reîncepere a războiului." Altfel spus, tratatele nu trebuie să cuprindă, în mod perfid, rezerve, ambiguităţi, lacune, inechităţi de natură a genera alte conflicte armate. Tratatele nu trebuie să fie simple încetări de ostilităţi, ci rezolvări chibzuite ale problemelor existente.

Aplicaţie actualizatoare. Tratatele de la Paris din 1919, pe lângă principiul just al autodeterminării popoarelor, cuprindeau clauze sau prea aspre (despăgubiri de război imense impuse învinşilor) sau prea blânde (lipsa de sancţiuni în caz de violare).

„*Articolul 2*. Nici un Stat independent (mare sau mic, nu are importanţă aici) nu poate fi dobândit de altul pe cale de moştenire, schimb, cumpărare sau donaţie." Desigur, Kant se gândea la suveranii care, în vremea sa, considerând Statul ca o proprietate personală şi se dedau la astfel de operaţii consemnate în tratate de pace. Astăzi, recomandarea kantiană a devenit un postulat juridic: Statele trebuie să fie independente şi respectate în personalitatea lor juridică. Aşadar, nu pot fi vândute, donate sau moştenite. Sunt subiecte de drept, nu obiecte de târguit.

Aplicaţie actualizatoare. Există încă – e drept, în timp de război şi de ideologie încrâncenată – încălcări incredibile (şi, vorba lui Kant, ascunse multă vreme) ale acestui principiu. Un exemplu: în cadrul acordurilor de la Moscova, în 1945, Churchill a cedat Uniunii Sovietice o ţară întreagă, România, care nici nu era a lui, în proporţie de 90%.

„*Articolul 3*. Armatele permanente (*miles perpetuus*) trebuie să dispară cu totul în timp." Motivaţia kantiană: ameninţă cu violenţa celelalte puteri ale statului (lovituri de stat, războaie civile) şi declanşează rivalitatea cu

alte armate permanente, dând loc la o cursă a înarmărilor. E absurd şi criminal – adaugă filozoful – să plăteşti oameni pentru a ucide sau a se lăsa ucişi.

Aplicaţie actualizatoare. Înlocuirea armatelor naţionale, ample, greoaie, insuficiente cu corpuri reduse, cu înaltă calificare şi înzestrare, de profesionişti, reduce problema rivalităţii interne, cu alte puteri ale Statului, dar păstrează rivalitatea externă şi nu înlătură cursa înarmărilor.

„*Articolul 4.* Nu trebuie să se contracteze datorii naţionale în vederea intereselor exterioare ale Statului."

Aplicaţie actualizatoare. A aloca o cotă raţională din resursele Statului pentru apărarea şi siguranţa societăţii este, kantian, legitim: a solicita şi obţine credite externe în scop de înarmare este o greşeală, făcută astăzi mai puţin, din lipsă de asemenea creditori.

„*Articolul 5.* Nici un Stat nu trebuie să se amestece cu forţa în constituirea şi guvernarea altui Stat."

Aplicaţie actualizatoare. În faza asociativă când factorul de bază al vieţii internaţionale îl constituie Statele naţionale, respectul suveranităţii şi neamestecul în treburile interne erau principii de neclintit. În faza de mondializare a democraţiei şi de integrare a popoarelor în comunităţi mai largi şi mai puternice, continentale sau mondiale, apare alt principiu oarecum contrar: dreptul de intervenţie pentru apărarea ordinii democratice şi respectarea drepturilor omului. Valabil pentru S.N., articolul 4 kantian este limitat de ONU şi abolit de NATO.

„*Articolul 6.* Nici un Stat nu trebuie să-şi permită, într-un război cu altul, acte ostile care ar face imposibilă revenirea păcii, a încrederii reciproce, ca de exemplu folosirea de asasini, de otrăvitori, violarea unei capitulări sau, îndemnul la trădare în Statul contra căruia duce război."

Aplicaţie actualizatoare. Interdicţiile lui Kant – a nu ucide populaţia care se predă, a nu executa prizonierii de război – par naive şi modeste într-o epocă în care au avut loc gropile de la Katyn şi holocaustul. Rămâne valabil avertismentul grav că inamicul de azi poate fi prietenul de mâine. Exemplu: Statele Unite şi Germania. Deci ultimul articol invită a duce războiul cu mijloace umane, minimale.

Articole definitive

Nu e vorba de cuprinsul unui tratat de pace, ci de principiile generale pe care le presupune orice tratat de pace adevărată, de condiţiile presupuse de perpetuitatea păcii.

Republicanismul

Pentru instaurarea păcii perpetue, este necesar ca Statele să aibă o constituţie republicană, adică întemeiată pe: a) principiul *libertăţii* membrilor societăţii respective ca oameni, b) principiul *egalităţii* tuturora ca cetăţeni şi c) principiul *domniei legilor*, adică cetăţenii trebuie să se respecte nu ca supuşi, ci ca autori ai lor. Republicanismul derivă direct, firesc, din contractul social şi având un *scop* pur, pacea eternă, concept de drept. Deci, dublă îndreptăţire: *ex origine* şi *ex officio*. Republica este incompatibilă cu nobleţea de naştere, dar compatibilă cu nobleţea de merit. Conducătorul Statului, în republică, nu este proprietarul şi stăpânul lui. El nu poate decide şi duce războaie pentru interese mărunte, personale. Republicanismul nu este o chestiune de formă statală, ci de *mod de conducere*. Ca formă, statele pot fi autocraţii, aristocraţii sau democraţii, după numărul persoanelor care deţin puterea (unul, un grup sau toţi); ca mod de conducere a poporului, statele sunt *sau republici*, care *separă puterea executivă de cea legislativă* rezervată poporului *sau regimuri despotice*, în care voinţa particulară a şefului suprem se substituie voinţei generale.

Federalismul

Dacă republicanismul e o condiţie *internă* a păcii permanente, federalismul constituie o condiţie *externă*. În vremea sa, Kant considera că relaţiile dintre State se află în starea de libertate sălbatică în care se aflau relaţiile dintre indivizi înainte de constituirea Statului. Ieşirea din acest *bellum omnium contra omnes* şi trecerea la o stare juridică, raţională, civilizată, comportă trei faze: a) cea de *asociere liberă*, care să garanteze fiecărui stat drepturile sale, corespunzătoare, istoriceşte, perioadei interbelice şi Societăţii Naţiunilor, b) cea de *federalizare*, în care Statele se unesc în formaţiuni mai ample, pe baza unor scopuri comune, morale, politice şi juridice şi faza a treia şi ultima, aceea a *Statului cosmopolit* sau mondial, integrator, căci cuprinde toate popoarele. Nucleul acesteia îl va constitui – doreşte Kant – „un Stat puternic şi luminat". Potrivit acestei scheme, noi ne aflăm acum în faza a doua, federativă (Comunitatea Europeană, Organizaţia Statelor Americane şi chiar ONU, care în Adunarea Generală prelungeşte în parte faza asociativă şi în Consiliul de Securitate pregăteşte pe cea cosmopolită. Demn de remarcat că actualmente, în fază federativă, nu avem un guvern unic, mondial, dar avem *ministere ale viitorului guvern*: ministerul culturii (UNESCO), al sănătăţii (OMS, Crucea Roşie) şi parţial ministerele agriculturii (FAO), muncii şi comerţului.

Ospitalitatea universală

Este vorba despre un drept natural al omului: a circula liber şi nestingherit în orice ţară a lumii, de un drept de *vizită*, *dar nu* de *fixare* în vreun Stat, fără voia acestuia. Kant avertiza asupra abuzului săvârşit de ţările europene colonialiste care transformau dreptul de vizită în drept de cucerire. Astăzi, abuzul este invers: sub aparenţa dreptului de circulaţie are loc o invazie în masă de imigranţi care asaltează şi pătrund în teritoriile Statelor bogate (America de nord, Europa occidentală). De aci, măsuri total nekantiene: refuzul vizelor de intrare, securizarea drastică a frontierelor, expulzarea clandestinilor, agresarea alogenilor etc.

Garanţii suplimentare

Pentru sporirea şanselor păcii, Kant propune un *articol secret* la proiectul său: „Maximele filozofilor referitoare la condiţiile care fac posibilă pacea publică trebuie să fie luate în consideraţie de către Statele înarmate pentru război." Observaţiile pe care le face filozoful pe marginea acestui articol sunt deosebit de subtile şi actuale. Cu discretă ironie, el observă că regilor (astăzi potentaţilor politici) care se socotesc nu numai atotputernici, dar şi atotştiutori, li se pare umilitor să ceară şi să asculte părerea autorizată, luminată şi benefică a filozofilor (astăzi experţi sau autorităţi morale). Kant îi lămureşte blând: să o facă, e în propriul lor interes; ascultând glasul raţiunii, sunt feriţi de coruperea judecăţii, pricinuită, inevitabil de exerciţiul puterii. „Posesiunea puterii corupe inevitabil libera judecată a raţiunii." La rândul ei, *maxima* filozofilor (consultanţa profesională de azi) trebuie să fie obiectivă, dezinteresată, liberă de orice „bănuială de propagandă" şi favorabilă reformării legilor defectuoase.

În al *doilea supliment* şi în următorul apendice la proiect, Kant sporeşte garanţiile păcii perpetue raportând-o la natură, morală şi politică. Deşi mecanismele naturii nu au scopuri omeneşti, înlănţuirea şi dirijarea într-un anumit fel a antagonismului lor face posibilă „pozitivarea lor". Astfel, indivizii care compun „un popor se obligă, ei între ei, să se supună regulilor stării civile, să stabilească o stare pacifică în care legile să fie în vigoare". „Este deci adevărat să se spună că natura vrea în mod irezistibil ca victoria să rămână finalmente dreptului. Ceea ce noi neglijăm să facem, o face ea, natura, în condiţii adesea foarte neplăcute." Deci „natura garantează pacea perpetuă prin mecanismul însuşi al pornirilor naturale".

Modul în care expune şi soluţionează Kant problema relaţiilor dintre morală şi drept are influenţă hotărâtoare asupra păcii perpetue. Filozoful

începe prin a critica în termeni duri pe cinicii şi pesimiştii care consideră că omul este o fiinţă rea, păcătoasă contra căreia este permisă orice violenţă şi înşelăciune. „Aceştia tind să justifice principii contrarii dreptului prin pretextul că natura umană este *incapabilă* să realizeze ideea binelui pe care i-o prescrie raţiunea. Ei fac – pe cât depinde de ei – imposibilă orice ameliorare (morală, n.n.) şi eternă violarea dreptului." Când se ocupă cu politica, aceşti apologeţi ai imoralităţii şi ne-legiuirii tămâiază puterea existentă, chiar când deţinătorul ei o exercită ca un despot, ca un stăpân. Aceşti oportunişti empirici se comportă după anumite „maxime" pe care Kant le califică drept ruşinoase: 1. *Fac et excusa* (violează dreptul şi, *după aceea*, cere scuze); 2. *Si fecisti, nega* (neagă fapta reprobabilă, susţine că e greşeala altora sau aruncă vina pe natura umană) şi 3. *Divide et impera* (împarte şi învrăjbeşte pe adversari pentru a-i putea stăpâni).

Pentru a înlătura aceste alunecări ale politicii empiric-imorale, întemeiate pe *abilitate* şi tinzând la avantajele materiale care se dovedesc nesigure şi costisitoare, şi pentru a o înlocui cu politica raţional-morală, bazată pe *înţelepciune* şi tinzând la respectul şi realizarea principiilor de drept, între care pacea perpetuă ocupă o poziţie-cheie, Kant procedează deductiv, pornind de la postularea legii morale, a imperativului categoric căruia trebuie să i se subordoneze politica: „lucrează în aşa fel încât să poţi voi ca maxima ta să devină o lege universală". Binele şi dreptatea sunt în fond coerenţă raţională generalizată, căci „răul moral are această proprietate inseparabilă de natura lui, că se combate şi se distruge pe el însuşi în intenţiile lui (mai ales în relaţiile cu cei care au aceleaşi dispoziţii (rele, n.n.) şi că face astfel loc, printr-un progres lent, principiului moral al binelui". În continuare, Kant urmăreşte aplicaţiile posibile în dreptul intern, în dreptul internaţional şi în ceea ce numeşte el „dreptul cosmopolitic" (al viitorului stat mondial). În sfârşit, exemplele, închipuite de el, au o uimitoare asemănare cu coridorul Danzig şi coaliţia antihitleristă din al doilea război mondial.

Dezvoltarea concepţiei kantiene de către N. Titulescu

Kant gândise pacea şi viitorul omenirii în termeni de opoziţie logică: de la pluralitatea de state particulare, în stare de libertate sălbatică şi de război nereglementat, la statul universal, unic, care instaurează pacea perpetuă între popoare, pe baza libertăţii raţionale a fiecăruia şi a egalităţii juridice a tuturor.

Totodată, de-a lungul acestui proces, Kant întrezăreşte aspecte şi reguli speciale, necesare pregătirii viitorului, cum ar fi: cel care comandă trebuie să aibă şi puterea de a apăra pe cel care execută ordinele lui. Contrar acestui principiu de logică juridică şi echitate internaţională, statul român care a respectat acţiunile din Irak şi Iugoslavia, nu a fost desdăunat de pierderile suferite în valoare de miliarde de dolari.

Titulescu transformă opoziţia logică „multiplu-unic" şi „particular-universal" într-un proces istoric amplu şi complex, care se desfăşoară şi se împlineşte în trei forme, potrivit maximei lui „de la *naţional* prin *regional* la *universal*". Actualmente, termenul de „regional" introdus de juristul român, are o deosebită importanţă. El poate fi „deturnat" şi folosit ca instrument de camuflare a ambiţiilor revizioniste, care încearcă – încă – să reînvie defuncte imperii (Austro-Ungaria), demult condamnate de istorie. Deşi poate avea o funcţie regresivă, în mod firesc, nemanipulat, regionalul trebuie să servească şi să promoveze *trecerea* spre integrări mai ample, să fie o legătură, o punte între pluralitatea statală actuală şi unitatea statală viitoare. Spaţiul economic, politic şi chiar cultural format de Statele riverane la Marea Neagră, spaţiul pontic, alcătuieşte de pe acum o organizaţie deschisă spre Uniunea Europeană şi aptă de a fi un bun secund al acesteia. În trecutul nu prea îndepărtat, Mica Înţelegere şi Înţelegerea Balcanică, protagonizate de marele nostru diplomat, au constituit precedente remarcabile ale unităţii europene.

Sensul general al „trecerii" de la particular la universal, teoretizată de Kant, şi al globalizării de azi este dat de formele şi dinamismul mondializării. Kant a formulat pregnant obiectivul final al acestui proces: armonizarea libertăţilor, triumful moralităţii raţionale. Titulescu propune şi el o formulă la fel de nobilă şi frumoasă: în cele din urmă, „pacea se întemeiază şi consacră conştiinţa universalităţii genului uman". Totodată, om de stat de mare experienţă şi neîntrecută luciditate, Titulescu a preconizat mijloace şi procese de integrare, precum „spiritualizarea frontierelor" şi „înlocuirea principiului subordonării cu acela al coordonării".

Titulescu adaugă aşadar proiectului kantian valabilitatea istorică, preconizând noi valori şi noi concepte operaţionale în direcţia universalizării formelor de civilizaţie şi a sporirii creativităţii umane.

Concepţia titulesciană despre pace

Explicaţia acestei dezvoltări diferenţiatoare provine din faptul că Titulescu, împărtăşind aceeaşi concepţie raţional-umanistă, nu era totuşi,

aşa cum singur mărturiseşte, un idealist transcendental, înclinat să raporteze pacea *teoretic* la natură şi la morală, ci se voia un *idealist înfăptuitor*, care realiza *practic* pacea, potrivit necesităţilor istorice ale prezentului şi viitorului. Această poziţie principală a fost definită cu obişnuita-i vervă, în discursul rostit în faţa Reichstag-ului în 1929 şi intitulat *Dinamica păcii*. Titulescu pornea – nu fără un zâmbet semnificativ – de la ideile lui Wolff din *International Goverment*: „Fiecare din noi s-a născut să fie sau «realist» sau un «idealist insuportabil», cei din urmă fiind uşor de recunoscut după manifestările lor ciudate. În prima categorie vom cuprinde, pe lângă acei domni care scriu articole de fond în ziarele noastre, pe Trasimac, Cleon, Pilat din Pont şi alţii. În a doua categorie se situează Socrate, Platon, Dedal, Voltaire *et id genus omne*. Pe lângă aceasta mai constatăm un fapt interesant şi anume că realistul de mâine pledează aproape întotdeauna pentru un ţel pentru care idealistul de azi este luat în râs sau spânzurat". Şi personalizând, Titulescu mărturiseşte:

„M-am întrebat adesea dacă acestor două categorii nu ar trebui să li se mai adauge a treia, aceea a «idealiştilor înfăptuitori» (*realisierende Idealisten*). Înţeleg prin aceştia pe acei bărbaţi care, asemeni gânditorilor puri *tind* spre absolut, dar sunt, în acelaşi timp, siliţi să-şi asume răspunderea unor însărcinări politice. Ei trebuie să recunoască de aceea că, deşi orice ideal este în sine o realitate în devenire, transpunerea lui în materie se poate înfăptui numai ţinând seama de toate elementele dependente, care condiţionează comunitatea umană la un moment dat şi să recunoască totodată că legea triumfului oricărui ideal este în legătura sa cu timpul."

Între ideatic şi pragmatic, Titulescu introduce deci al treilea termen cu funcţie de legătură, de punte: *mentalul în priză istorică*. Astăzi suntem în măsură să determinăm mai precis această legătură, acest mental: este un *aliaj de trăire entuziastă a ideii şi de modelare exemplară a faptelor*. În această lumină definiţiile ideii de pace în fundamentul, structura şi funcţiile sale capătă o puţin obişnuită rezonanţă.

Fundamentul păcii. „Există totuşi un domeniu în care sentimentul poate fi aliatul de preţ al raţiunii: acest domeniu este acela al înţelegerii reciproce a popoarelor, unica sursă a unei păci statornice şi roditoare. Răul provine din faptul că naţiunile nu-şi dau seama că, în ciuda tuturor deosebirilor, alcătuiesc, la urma urmelor, un tot indivizibil. Omul nu poate fi străin omului numai pentru că între ei se ridică o graniţă şi pacea nu

înseamnă altceva decât conştiinţa universalităţii speciei umane." *(Progresul ideii de pace*, conferinţă rostită la Cambridge, în 1930)

Structura păcii. „Ei bine, dacă pacea, văzută prin prisma eternităţii, este şi nu poate fi altceva decât o *stare de spirit*, ea este astăzi, pe terenul realizării practice, în acelaşi timp toate cele trei lucruri de care v-am vorbit. Ea este o *stare de spirit* ca scop, o *organizare* legală ca instrument şi un strigăt al inimii, adică o expresie prin cuvânt ca mijloc de a implanta în conştiinţa universală imperioasele ei comandamente."

„Cum s-ar putea clădi edificiul păcii fără sprijinul maselor şi cum poţi convinge masele decât prin cuvinte? O doctrină – istoria o dovedeşte – nu se poate impune decât prin spadă sau prin cuvânt. Eu unul prefer cuvântul." *(Progresul ideii de pace)*

„Calmul, sforţarea de a pricepe chestiuni, înainte de a formula judecăţi şi interdicţia absolută de a utiliza suferinţele omeneşti, ca armă politică pentru a atinge scopuri egoiste, sunt astăzi trei mari comandamente ale păcii. Dar este unul superior tuturor: Este necesitatea de a realiza adevărul că, în ciuda frontierelor, în ciuda divergenţelor, omenirea formează un singur trup. (...) De aceea, pentru a crea pacea durabilă, nu vă mulţumiţi cu alcătuirea instrumentelor legale, ci cu curaj, fiecare pentru el, căutaţi să faceţi sforţarea necesară pentru a vă apropia de acel de care vă desparte concepţia momentană a interesului imediat." *(Progresul ideii de pace)*

„Suferinţa este pe cale să făurească adevărata fraternitate între naţiuni. Suntem pe şantierul unde se clădeşte o lume nouă. Fiecare îşi are misiunea sa. Cu toţii, uniţi, cum oare ne-am putea îndoi de succes?" *(Discurs la alegerea lui ca preşedinte al Adunării Societăţii Naţiunilor – septembrie 1931)*

Elogiu şi avertisment

În perspectivă finală, doctrina kantiană şi cea titulesciană constituie o admirabilă *Laus pacis*, un just elogiu al păcii ca formă de plenitudine umană. În ele se asociază exemplar legea morală raţională cu binele comun şi progresul social. În acest sens, pacea apără şi promovează libertatea, demnitatea şi creativitatea, definitorii pentru om. Totodată ambii „prieteni ai genului uman" avertizează grav asupra primejdiei ca pacea să fie deturnată şi falsificată de tirani sau de demagogi, care denumesc pacea „liniştea" închisorilor şi tăcerea mormintelor.

Texte şi comentarii

Pacea după terminarea războiului rece

„Războiul rece era uşor de tratat conceptual. Noul mediu internaţional confruntă comunitatea de securitate cu un set de probleme foarte complexe. Pentru a le aborda eficient vor fi necesare serioase eforturi de îmbunătăţire a nivelului nostru de înţelegere a dinamicii conflictelor, întrucât instrumentele de diagnoză şi prognoză de care dispunem în prezent lasă de dorit. În consecinţă, una din priorităţile imperative ale domeniului este punerea la punct a unei reţele de analişti ai conflictelor. O mai bună cooperare între serviciile secrete naţionale şi constituirea unei baze de date privitoare la conflicte actuale sau potenţiale este, pentru practicienii domeniului, de asemenea importantă.... Nu există însă bănci de date cu informaţii la zi, concludente şi prelucrate pentru a servi diagnozei şi prognozei. În sfârşit, ar trebui făcute eforturi pentru a pregăti noi strategii, mai eficiente, de prevenire a conflictelor şi pentru a instrui persoanele guvernamentele sau nonguvernamentale, implicate în operaţiile de gestionare a conflictelor, în aşa fel ca acestea să se familiarizeze cu noile tehnici de gestionare a conflictelor, de exemplu cu cele descrise de R. Fisher, J. Burton, E. Azar şi H. Kelman. Dreptul internaţional trebuie adaptat la noile realităţi. Concepte cum ar fi conflictul intern sau extern sunt prea simpliste pentru a putea cuprinde complexitatea realităţii; definiţiile popoarelor, naţiunilor şi minorităţilor sunt prea vagi pentru a fi operante. Predominanţa principiilor tradiţionale precum suveranitatea naţională, non-intervenţie sau inviolabilitatea frontierelor e pusă la grea încercare de emergenţa drepturilor omului şi ale minorităţilor şi de acceptarea pe scară tot mai largă a intervenţiei umanitare şi a principiului auto-determinării popoarelor. Iugoslavia a demonstrat că toate „vacile sacre" ale conduitei internaţionale au fost sacrificate pe altarul descris de *Realpolitik*: auto-determinare, inviolabilitatea frontierelor, nerecurgerea la folosirea forţei. Nici unul din aceste principii nu a fost susţinut consecvent de comunitatea internaţională şi nici nu a existat vreo încercare de a-l pune de acord cu celelalte. Acesta este un rol pe care ar fi trebuit să şi-l asume în calitatea sa de organizaţie care trasează standardele conduitei europene. Se impun eforturi susţinute pentru a elimina tensiunile fundamentale dintre principiile internaţionale menţionate mai sus. Ele ar trebui să fie clasificate sau ar trebui să existe, măcar în linii generale, o descriere a modalităţilor de a le armoniza. Acest lucru ar diminua şansele improvizaţiilor atât de nefericite şi caracteristice implicării

comunităţii internaţionale în rezolvarea crizei iugoslave. (*Luc Reychler şi Werner Bauwens: Sistemul internaţional al prevenirii conflictelor*, în *Arta prevenirii conflictelor*, ed. Centrul de informare asupra NATO, 1996)

Subestimarea mentalului

„Una din cauzele esenţiale ale numeroaselor surprize de pe scena internaţională este relativa *neglijare a stării de spirit a oamenilor.* Majoritatea analiştilor şi-au concentrat atenţia exclusiv asupra elitelor conducătoare şi a celor dizidente din Europa de Est; ei nu priveau decât fie spre Kremlin, fie spre cercurile dizidenţilor. Nu a fost acordată însă aceeaşi atenţie evoluţiei *mentalităţilor post-totalitare.* Transformările din Europa răsăriteană nu au fost numai profunde dorinţe de schimbare resimţite de mulţi oameni. Jeffrey Goldfarb susţine că evoluţia şi schimbările petrecute în opinia publică *au precedat* schimbările politice şi instituţionale. Cu mult înainte de Gorbaciov, mulţi oameni se eliberaseră de constrângerile doctrinare oficiale şi puseseră bazele unei foarte active culturi subterane de opoziţie. Cu toate acestea, răspândirea ei nu era foarte vizibilă din pricina reprimării şi a corolarelor acestei represiuni: «falsificarea opţiunilor» şi «ignoranţa pluralistă». Termenul de «falsificare a opţiunilor» se referă la divergenţa dintre preferinţele exprimate în mod public de un individ şi cele pe care aceeaşi persoană le afirmă în cadrul privat. «Ignoranţa pluralistă» se referă la situaţiile în care oamenii, neputându-şi exprima public opiniile, au tendinţa de a se considera izolaţi în dezaprobarea lor. (Poloniei i-au trebuit 10 ani, Ungariei 10 luni, Germaniei de Est 10 săptămâni, Cehoslovaciei 10 zile şi României 10 ore pentru a împlini o revoluţie.) O mai bună înţelegere a distribuţiei «pragurilor revoluţionare» ne-ar ajuta să pătrundem mai adânc în dinamica lor, comunitatea internaţională ar trebui să încerce să sesizeze mai atent modificările de opinie din ţările lumii." (Luc Reychler, *Puterea opiniei publice*)

Bibliografie

ROBERT JERVIS, **The Future of World Politics: Will it resemble the Past?** în International Security, 1991/92.

JOHN ZAMETICA, **The Yugoslav Conflict**, Adelphi Paper, nr. 270/1992.

JEFFREY GOLDFARB, BEYOND GLASTNOST, **The post Totalitarian Mind**, University of Chicago Press, 1989.

LUC REYCHLER, **The Power of Public Opinion**, în Veiligheid in Strategi, mai, 1991.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III

PARTEA INTERDISCIPLINARĂ

VECINĂTĂŢI
- LOGICA PROBELOR ŞI SILOGISMUL JUDICIAR
- ÎNCERCARE DE TIPOLOGIE JURIDICĂ
- OPT MINIŞTRI DE EXTERNE

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LOGICA PROBELOR ŞI SILOGISMUL JUDICIAR

1. Definiţia practicii judiciare: conexiune între caz şi normă în vederea deciziei. 2. Fazele practicii: stabilirea faptelor prin diferite mijloace de probă şi aprecierea faptelor prin aplicarea normei juridice.

Logica probelor. 3. Natura probaţiunii este intuitivă sau raţională. 4. Proba, act logic. 5. Mijloace intuitive: cercetarea locală, expertiza, flagrantul delict. 6. Mijloace logice: a) înscrisurile; b) mărturiile; c) prezumţiile. 7. Orice probă este un silogism deductiv. 8. Valoarea deducţiei: probabilitate empirică, nu certitudine raţională. 9. Principiul deducţiilor empirice: concordanţa inferenţelor independente. 10. Probaţiunea istorică şi probaţiunea juridică a faptelor.

Silogismul judiciar. 11. Cele două feluri de silogisme judiciare. 12. Silogismul calificator. 13. Concept, definiţie. 14. Silogismul decizoriu.

1. Credinţa comună că dreptul este o ştiinţă a controverselor nu corespunde în totul realităţii. Există anumite propoziţiuni fundamentale, anumite evidenţe, asupra cărora chiar juriştii cad de acord, renunţând la voluptatea profesională de a vedea în orice chestiune „mai multe posibilităţi". Astfel, indiferent de specialitate şi de poziţie doctrinară, juriştii vor conveni, fără discuţii, că tendinţa şi sfârşitul inevitabil al oricărei reglementări juridice este aplicarea normelor la cazurile particulare, la faptele de viaţă.[1] În măsura în care se realizează efectiv, dreptul se concretizează într-o serie nesfârşită de hotărâri de speţă[2]. Starea aceasta „cazuistică" rezultă cu necesitate din

[1] „Nu putem să ne formăm o reprezentare despre drept fără a introduce în ea posibilitatea unei aplicaţii la cazurile date în trăirea istorică. Gândul aplicabilităţii practice este implântat în însăşi esenţa ştiinţei dreptului" (*R. Stammler: Teoria ştiinţei juridice*, p. 398).

[2] „Ca urmare, esenţa dreptului însuşi apare într-o nouă lumină. Dreptul nu mai este ordinea juridică abstractă, suma regulilor formale de drept şi nici ansamblul dreptului legal sau cutumiar aşa cum îl defineşte poziţia formală; adevăratul drept, adică dreptul efectiv este mai degrabă ordinea juridică reală, concretizată în cazurile particulare" (*W. Sauer: Juristiche Methodenlehre*, p. 193).

însăşi structura normei juridice. Pe lângă forma ei specifică, – imperativă – norma trebuie să aibă şi un cuprins, un obiect determinat. Nu se poate porunci, fără a porunci „ceva". „Căci raţional eu nu pot să-mi spun: trebuie să fiu obligat, ci întotdeauna trebuie să fac ceva, să fiu obligat la ceva", scrie Binder[3]. Acel „ceva" înseamnă nevoia normei de a se referi la cazuri concrete, legătura ei cu „particularităţile" vieţii. Dreptul nici nu are înţeles, nu poate fi gândit decât în corelaţie cu anumite fapte – reale sau posibile, trecute sau viitoare – care formează obiectul său[4]. Acesta este motivul adânc în virtutea căruia se cheamă şi se resping, până la completa lor potrivire, regula generală şi speţa, dreptul şi viaţa.

Realizarea conexiunii dintre caz şi normă în vederea unei deciziuni concrete se numeşte practica dreptului. Fie că accentuăm primul termen al raportului spunând că faptul a primit o calificare juridică, fie că dăm întâietate celuilalt termen, spunând că norma a fost aplicată la speţă, suntem în faţa aceleiaşi conexiuni în care fenomenul juridic îşi împlineşte rostul şi îşi încheie existenţa.

2. Practica dreptului se desparte aşadar în două faze necesare, rezultate din lămurirea succesivă a celor doi termeni arătaţi: a) stabilirea situaţiei de fapt prin diferite mijloace de probă – *quaestio facti* – şi b) aprecierea juridică prin încadrarea faptelor în ordinea de drept – *quaestio juris*.

Prima operaţie, determinarea stării de fapt, se poate face sau intuitiv, prin constatarea directă a întâmplării de către judecător, sau raţional, prin inferenţa de la un fapt cunoscut la altul necunoscut, pe baza unor principii generale admise impliciter. Termenul de „probă" ar trebui rezervat numai mijloacelor logice, întrucât ele singure reprezintă o cunoaştere mediată de la probator la probat.

A doua operaţie, determinarea stării de drept, îmbracă forma unui silogism propriu-zis în care norma funcţionează ca premisă majoră, speţa ca premisă minoră, iar concluzia este hotărârea judiciară.

LOGICA PROBELOR

3. Autorii ne învaţă cu toţii că numai faptele se probează. Dreptul nu are nevoie să fie probat, deoarece el este presupus cunoscut şi, potrivit

[3] *Philosophie des Rechters*, p. 263.
[4] M. Djuvara: *Precis de filozofie juridică, passim*.

adagiului roman, „nimănui nu-i este permis să-l ignoreze". Celebra frază care a întrerupt atâtea pledoarii: „avocat, passez au fait, la Cour sait le droit[5] are, în afară de semnificaţia practică, şi această semnificaţie teoretică: dreptul nu trebuie dovedit. Este suficient să fie invocat iar, la nevoie, interpretat.

Deci faptele au nevoie de probă, dar proba are nevoie de logică? Intenţiei noastre de a ne ocupa cu logica probelor judiciare i s-ar putea obiecta că pentru jurist a proba înseamnă a constata anumite fapte; or, constatarea nu este o chestiune de logică, ci de intuiţie empirică.

Logica dă reguli pentru cunoaşterea mijlocită, pentru argumentare – cum spunea Titu Maiorescu[6] – pentru demonstraţie. Ea garantează valabilitatea „derivaţiilor" raţionale. Atunci însă când cunoaştem de-a dreptul prin intuirea unei experienţe, atunci când nu există derivaţie, nici inductivă, nici deductivă, ci percepţie directă sau „prise de conscience", atunci – s-ar putea spune – logica nu are ce legătură garanta. Când ieşim din casă, constatăm îndată ce fel de vreme este, dacă plouă sau ninge, fără să avem nevoie de serviciile logicii. Sunt mulţi autori – ca să nu mai vorbim de neiniţiaţi – care cred că tot astfel procedează şi juristul când stabileşte stările de fapt: constată anumite situaţiuni concrete prin simplă intuiţie. În literatura juridică română această concepţie este apărată de Traian Broşteanu într-un frumos studiu de metodologie[7]. Deşi nu porneşte de la distincţia – atât de utilă pentru limpezirea perspectivei – dintre *quaestio facti* şi *quaestio juris*, autorul formulează problema precis şi corect: „Cum se stabileşte situaţia juridică (cea concretă), starea de fapt a speciei? Prin logică? Desigur, nu!". Şi după ce afirmă că înţelesul şi valoarea dată unei dispoziţii, unui act scris, unor dovezi contradictorii sunt datorate exclusiv „intuiţiei adevărului de fapt", autorul conchide: „credem că putem să reţinem următoarea concluzie: constatarea stării concrete (a situaţiei juridice concrete) este o operă de intuiţie".

---

[5] *„Jura novit curia"*, V. Gény: *Science et technique en droit privé positif*, II, p. 272.

[6] „Ştiinţa care stabileşte reguli formale pentru argumentare se numeşte logică", iar argumentare înseamnă „lucrarea inteligenţei prin care se stabileşte acea legătură între idei, adică prin care se arată cum o idee relativ nouă este cu necesitate cuprinsă în altele admise de mai înainte" (*Logica*, Ed. Academiei, 1940, p. 181).

[7] *Le syllogisme judiciaire*, în „Revue roumaine de droit privé", 1937, nr. 233, p. 93.

4. În realitate lucrurile nu sunt aşa de simple. Principial, ele nu pot fi aşa de simple. Însăşi noţiunea de „probă" ne arată că nu este vorba de afirmaţia unui singur fapt direct constatabil, ci de două afirmaţii, referitoare la două fapte, dintre care unul are nevoie să fie dovedit prin intermediul celuilalt tocmai pentru că nu poate fi perceput direct. Proba înseamnă aşadar o *inferenţă* de la fapt prezent sau sigur la alt fapt nesigur sau mai îndepărtat care trebuie dovedit[8]. Proba presupune o relaţie între doi termeni, trecere de la unul la altul, cunoaştere mediată. Lucrul e cunoscut încă de la Bentham. În notele sale publicate postum sub titlul *Tratat de probe judiciare*, filozoful englez făcea această deosebire între faptul probator şi faptul principal menit să fie probat. El ne dă chiar schema operaţiei: „Orice hotărâre întemeiată pe o probă, procedează deci pe cale de concluzie: faptul cutare fiind dat, conchid la existenţa altui fapt.[9]

Există desigur la început ceva „dat" de la care pornim, dar dovedirea propriu-zisă nu constă în intuirea „datului", ci în corectitudinea „concluziunii", în justeţea inferenţei logice, prin care se trece de la faptul particular cert la faptul particular îndoielnic, singurul care generează consecinţe şi interesează dreptul.

Bentham compară operaţiunea probării juridice, cu aceea a vânătorului care din constatarea urmelor de paşi deduce existenţa vânatului şi acţiunile întâmplate mai înainte. În drept, rolul urmelor revine înscrisurilor de orice fel, mărturiilor, indiciilor şi oricăror alte semne care păstrează şi transmit – voit sau întâmplător – amintirea faptului trecut. Procurând minţii puncte

[8] Dăm câteva definiţii ale probei: *Accurse:* Probaţiunea este stabilirea lucrului îndoielnic prin argumente; *Balde:* Probaţiunea este dobândirea încrederii în adevăr prin procedee legitime şi fapte temperale; *Macardus:* Probaţiunea este stabilirea lucrului îndoielnic prin procedee legitime precum însuşi mărturia judecătorului sau alte mijloace de învederare a lucrului îndoielnic; *Domat:* Se numeşte probă ceea ce convinge spiritul despre un adevăr (*Lois civ.* III, 6); *Dauty:* Este o consecinţă legitimă care rezultă dintr-un fapt evident, a cărui certitudine ne face să conchidem că alt fapt, despre care nu ştim dacă e adevărat, este veritabil sau nu (*Traité de la preuve par témoins*, n. 4; *Mittelmaier:* Suma motivelor producătoare de certitudine se numeşte probă (*Traité de la preuve*, p. 63); *Faustin Hélie:* Trebuie să înţegem prin probă orice mijloc juridic de a dobândi certitudinea unui fapt sau a unei propoziţii. (*Instr. crim.*, IV, p. 329); *Bonnier:* Probele sunt diferitele mijloace prin care inteligenţa ajunge la descoperirea adevărului (*Traité*, nr. 1).

[9] *Traité des preuves judiciaires*, ouvrage extrait des manuscripts de M. Jérémie Bentham par Ed. Dumont, Paris, 1823, vol. I, p. 16.

de sprijin, baze de plecare, aceste „urme" provoacă, „declanşează" raţionamentul care înlocuieşte lipsa perceperii directe. Faptul că raţionamentul se face adesea fără dificultăţi şi în răstimpul unei clipe, nu ne dă dreptul să-i negăm caracterul logic-mijlocit. De altfel, nu întotdeauna este aşa de uşor să se stabilească legătura de la faptul probator la cel probat. „Inducţia care ne conduce de la înscris la convenţie este o operaţie atât de simplă încât trece aproape neobservată. Proba pare directă întrucât spiritul ajunge aşa de uşor la ea. Nu e tot astfel atunci când conchid de la anumite urme găsite pe drumul sau la locul unde s-a comis o crimă, la culpabilitatea celui ale cărui urme corespund urmelor găsite.[10] În toate prezumţiile de fapt, termenii sunt foarte depărtaţi, iar puntea pe care o aruncă între ei inferenţa, foarte fragilă.

Simple sau complicate, sigure sau îndoielnice, probele judiciare constituie incontestabil un act logic. Judecată sau raţionament. În această privinţă suntem cu totul de părerea lui Lotze: „Orice dovadă este o concluzie sau un lanţ de concluzii care întregeşte prepoziţia dată cu premisele din care să rezulte ca o consecinţă necesară" (*Logik*, nr. 271). Rezultatul probei apare sub forma unei propoziţiuni, a unei simple judecăţi, însă probarea constă în a considera judecata drept o concluzie şi a o întregi cu premisele din care decurge cu necesitate. Pentru că vom reveni asupra acestei chestiuni, reţinem acum şi afirmăm numai caracterul silogistic al operaţiei. Este firesc să fie aşa, deoarece proba judiciară nu s-ar putea mărgini la constatarea directă decât cu condiţia ca toată viaţa socială a oamenilor – şi în parte chiar cea biologică – să se petreacă în faţa pretoriilor judecătoreşti. Numai dacă judecătorul ar fi asistat personal la toate faptele care formează speţa, ar putea judeca intuitiv, pe baza constatărilor directe. În organizarea actuală a dreptului însă, prea puţine fapte pot fi percepute de magistrat *propriis sensibus*. Între judecată şi realitate se interpune „dosarul", monumentul modern al dovezilor indirecte.

5. Chiar atunci când este permisă şi posibilă, dovada prin constatare directă nu are caracter pur intuitiv, ci este amestecată cu o cantitate apreciabilă de inferenţe logice. Astfel descinderea la faţa locului nu trebuie socotită ca un mijloc direct, intuitiv, pus la dispoziţia magistratului decât atunci când se referă la situaţiile permanente, invariabile. Lucrurile

[10] *Bonnier: Traité des preuves*, 5-e ed. 1888, p. 37.

îndeplinesc mai uşor această condiţie, faptele omeneşti mai greu sau deloc. De aceea, o servitute de vedere poate forma obiectul unei cercetări locale, o insultă nu. Când cercetarea locală se face *post-factum*, adică după săvârşirea şi epuizarea unei acţiuni, ea nu mai poate duce decât la descoperirea de „urme", de indicii sau de semne, care – am văzut – nu sunt în sine probe, ci numai puncte de plecare pentru probare, pentru inferenţa logică. Acţiunile omeneşti desfăşurându-se în timp, constatarea directă a lor nu va fi cu putinţă decât în două cazuri excepţionale: sau dacă faptele vin ele – ca să zicem aşa – la tribunal şi se petrec în incintă (delictele de audienţă) sau dacă vine tribunalul la ele (flagrantul delict).

De asemenea expertiza, care aparţine aceleiaşi categorii *propriis sensibus* ca şi cercetarea locală, cuprinde elemente de probare logică indirectă. Expertul este un *alter-ego* al judecătorului, o prelungire sau – dacă vreţi – un instrument prin care experienţa şi competenţa personală a judecătorului – fatal limitată – este completată şi perfecţionată.

Din această cauză în unele legislaţii, cum era aceea a Austriei (pr. pen. 1853) constatările expertizei legau pe judecător ca propriile sale constatări. Ca şi la descinderi, trebuie să socotim expertiza mijloc direct de convingere numai în partea de constatare, iar partea de apreciere (avizul, părerea) trebuie trecută în categoria mijloacelor de probă indirecte, logice.

S-ar putea însă susţine – cu scopul de a extinde rolul intuiţiei – că dacă însuşi faptul nu se poate petrece în faţa instanţei, în schimb se poate petrece în faţa instanţei mărturisirea inculpatului, iar aceasta fiind un fel de repetiţie a faptei, un quasi-flagrant-delict, ar înlătura logica, precum o înlătură flagrantul delict. Obiecţia ni se pare cu totul neîntemeiată şi împotriva autorilor care văd în mărturisire o probă directă şi ca atare decisivă, noi socotim că afirmaţiile părţilor nu constituie din punct de vedere logic decât tot depoziţii de martori asupra unui fapt nesigur, depoziţii pe care urmează a se altoi o inferenţă logică mai mult sau mai puţin corectă. Valoarea acestui fel de depoziţie este supusă, chiar mai mult decât depoziţiile obişnuite, suspiciunii şi criticii. Atunci când este favorabilă autorului, mărturisirea nu are valoare potrivit principiului, larg înţeles, *nemo sibi titulum constituere potest*. Singura excepţie: registrele comerciale, se explică prin faptul că ele sunt o filmare automată a activităţii autorului. De altfel, registrele intră în categoria înscrisurilor, a probelor indirecte. Nici atunci când este defavorabilă, mărturisirea nu înseamnă decât o urmă care ne dă dreptul la o inferenţă. În anumite cazuri mărturisirea – deşi defavorabilă – nu dispensează

de probă. În divorţ, de pildă, pârâtul care recunoaşte acuzaţiile este pus în situaţia paradoxală de a trebui să-şi dovedească vina. Greutatea acordată mărturisirii nu se justifică prin aceea că s-ar aduce în instanţă însuşi faptul, ci prin credinţa că nimeni nu îşi dăunează singur. Din această premisă generală, deducem că şi în speţă mărturisitorul nu-şi dăunează decât constrâns de adevăr. Acest principiu scos din experienţă este departe de a avea valabilitate absolută. Contrariul lui este perfect posibil. Se poate concepe ca pârâtul să aibă interesul să facă mărturisiri în prezent defavorabile lui, dar favorabile în viitor. Se poate concepe ca pârâtul să se acuze de crime imaginare. Acesta şi este cazul cu anumiţi nevropaţi (mitomani, exhibiţionişti) la care nevoia de minciună sau de publicitate e mai puternică decât eventualitatea pedepsei. În aceste condiţii se explică uşor de ce codul nostru penal nu primeşte „mărturisirea şi arătările" inculpatului decât „dacă sunt coroborate cu fapte şi împrejurări de natură a face convingerea că ele sunt expresia adevărului". Rezultă clar din toate acestea că mărturisirea – întemeiată pe un principiu care şi el e departe de certitudine – este mijlocită, nu are caracterul unei constatări directe.

În concluzie, judecătorul se găseşte destul de rar în faţa probei directe, personale: în parte cercetarea locală, în parte expertiza şi excepţional înregistrarea flagrantă a unor acte ilicite. Acestea sunt împrejurările când starea concretă de fapt poate fi constatată prin intuiţie. „Judecătorul – scrie Bonnier – nu e chemat să ia cunoştinţă personal de fapt decât în cazuri foarte rare; nici expertiza nu poate atinge decât elementele pur materiale... În imensa majoritate a cazurilor, cauza va trebui soluţionată cu ajutorul probelor propriu-zise, adică a mijloacelor intermediare care conduc la descoperirea adevărului." (*op. cit.*, p. 13).

Dacă până astăzi caracterul logic-mediat al probaţiunii juridice nu a fost îndeajuns de pus în lumină, aceasta se datoreşte – credem noi – faptului că autorii au cedat unei înşelătoare aparenţe. Ei au luat drept intuiţie ceea ce era în realitate o *inferenţă logică abreviată, un silogism ecliptic*. Într-adevăr, în stabilirea faptelor se trece, adesea cu iuţeală de fulger, de la urmă la însuşi actul care a cauzat urma, fără a mai enunţa principiul cauzalităţii omeneşti care ne îngăduie a face trecerea. Mai cu seamă în sistemul procedural modern, dominat de probele preconstituite, ne-am obişnuit să considerăm înscrisul (*instrumentum probationis*) ca umbra nedespărţită a negoţului juridic, ne-am obişnuit să vedem în document încorporarea actului juridic. În acest caz, inferenţa este aproape instantanee. Totuşi, ea nu este

directă. Cu cât legăm mai strâns actul de înscris, cu atât ne întemeiem mai tare pe credinţa că numai omul, ca fiinţă raţională, îşi poate exprima gândurile şi arăta faptele prin semne convenţionale, inteligibile, şi că în genere, dacă nu are un motiv contrar, arătările lui corespund adevărului.

Dacă ar exista şi alte fiinţe raţionale sau dacă omul ar fi astfel alcătuit, încât să facă acte gratuite, fără motiv şi fără sens, dosarele noastre pline de dovezi scrise, nu ar mai avea nici o valoare. Aceste propoziţiuni despre natura raţională a omului, despre caracterul final al comportării lui şi despre sinceritatea exteriorizării formează condiţia oricăror documente juridice şi fundamentul forţei probante a acestora. Desigur, fiind vorba de propoziţiuni evidente, elementare, nu ne mai dăm osteneala să le formulăm şi poate nici nu le gândim lămurit. În fapt însă, le folosim şi le respectăm implicit, de fiecare dată când înfăţişăm un înscris. Tot astfel cum în vorbire folosim şi respectăm regulile gramaticale fără să ne dăm seama. În inferenţele pe care le facem cu ocazia probelor sunt prezente latent astfel de „evidenţe subînţelese". Ele formează însăşi legătura, puntea, între faptul probator actual (document, mărturie, indiciu) şi faptul anterior sau depărtat care trebuie dovedit. Rolul acestor propoziţiuni generale, fie empirice, fie raţionale, este acela de a mijloci şi garanta inferenţa logică, trecerea de la cunoscut la necunoscut.

Este rolul hotărâtor al termenului mediu reprezentat de obicei în schemele logicienilor prin litera B".

	A	este	B
dar	B	este	C
deci	A	este	C

În probă, A reprezintă faptul dat, B, principiile generale implicate, iar C, faptul pe care voim a-l proba. Deşi nu rostim decât concluzia, nu am putea lega pe A de C, dacă nu primim serviciile de intermediar ale lui B.

A doua împrejurare care a contribuit să se acrediteze părerea că intuiţia are un rol precumpănitor în probarea faptelor a fost puterea de apreciere pe care multe legislaţiuni şi direcţii jurisprudenţiale o acordă judecătorului. Se susţine că indiferent de rezultatele probaţiunii, magistratul ar avea libertatea de a cumpăni imponderabilele, de a-şi forma o convingere intimă bazată pe intuiţia personală a adevărului. Această interpretare confundă două probleme diferite. Într-una este vorba de a determina teoretic natura operaţiei

de probare; în alta este vorba, după terminarea operaţiei, despre valoarea practică juridică, pe care trebuie să o acorde magistratul rezultatelor probării. Valoarea juridică poate fi mai mare sau mai mică, probele aduse pot fi după împrejurări, obligatorii sau facultative, dar de aici nu rezultă nimic în privinţa naturii probaţiunii. Dacă o procedură anumită ar permite magistratului să înlăture probele administrate, aceasta nu înseamnă că administrarea a fost intuitivă, după cum cel care refuză a construi casa după calculele inginereşti nu transformă prin aceasta teoria rezistenţei materialelor în intuiţie. Totuşi „libertatea aprecierii" constituie o obiecţie faţă de concepţia noastră prin întrebarea pe care o prilejuieşte: dacă operaţiunea probării se rezolvă într-o serie de raţionamente, atunci – ca în orice operaţie logică – rezultatele ar trebui să fie certe, stringente, şi prin aceasta orice libertate de apreciere ar fi înlăturată? Răspundem cu o precizare. Nu trebuie să uităm că administrând probele, juristul nu lucrează cu concepte ideale, cu abstracţiuni, ci cu fapte concrete, cu realităţi. Certitudinea, adevărurile necesare, absolute, sunt posibile numai în domeniul abstract, în regatul raţiunii pure. Dimpotrivă, domeniul concretului, al faptelor de experienţă, nu permite decât adevăruri contingente, cunoştinţe care pot fi într-un fel, dar pot fi şi altfel. Iar faptele morale, faptele de conştiinţă, sunt încă şi mai greu de stabilit. Aici demonstraţia se sprijină numai pe interpretarea semnelor exterioare, pe înţelegerea urmelor şi pe analogii cu propriul nostru suflet. Este firesc să nu putem obţine decât probabilităţi şi încă şi pentru aceasta e necesară nu o dovadă, ci o serie cât mai numeroasă de dovezi concordante. Atunci când dovezile sunt puţine sau nu concordă mulţumitor, este natural a se lăsa judecătorului oarecare libertate de convingere. Această libertate nu înseamnă însă decât că probabilităţilor logice existente, el le poate adăuga sau opune probabilităţile construite de el însuşi. Construite însă în acelaşi fel şi după aceleaşi reguli logice. Căci dacă nu ar fi de acelaşi fel, s-ar putea completa sau contrazice.

Trebuie de asemenea, să adăugăm, pentru cei care văd în libertatea de apreciere un câmp deschis intuiţiei că facultatea aceasta acordată judecătorului se referă mult mai mult la premisa majoră a silogismului judiciar, la formularea normei, decât la premisa minoră, adică la stabilirea faptelor, la probaţiune. Scopul liberei aprecieri, chiar dacă o împingem până la limitele propuse de şcoala dreptului liber, nu este acela de a institui proba intuitivă, ci de a restabili echilibrul – atât de uşor de tulburat – dintre legalitate şi justiţie, în felul următor:

Uzând de puterea sa, judecătorul nu mai este obligat să aplice orbeşte, fără deosebire, scheme rigide, norme generale prestabilite (aceasta l-ar aduce să trateze la fel cazuri care nu sunt la fel), ci poate mlădia norma în raport cu noutatea speţei. Judele primeşte deci o mică delegaţie de legiuitor, care, utilă sau nu, este în afară de problema probaţiunii.

6. Să privim acum ceva mai de aproape structura logică a diferitelor mijloace de probă.

a) Am spus că în genere proba constă într-o inferenţă de la particular la particular, pe baza unor principii generale implicit recunoscute. Analizând din acest punct de vedere proba prin înscrisuri, am arătat că din faptul existenţei unui document îndeplinind anumite condiţiuni formale (semnătură, eventual înregistrare oficială) instanţa conchide la existenţa, în trecut, a unui act juridic: de pildă un contract. Faptul principal, singurul creator de efecte juridice, este acordul voinţelor; înscrisul rămâne numai ca un semn, ca o urmă materială voită de la care porneşte inferenţa. Nu trebuie să uităm nici o clipă distanţa care separă actul creator de documentul probator. Este în primul rând o distanţă temporală: înscrisul nu poate fi redactat decât ulterior acordului de voinţe, după ce părţile şi-au dat consimţământul. Este însă întotdeauna o distanţă logică, provenind din faptul că urma poate fi înşelătoare – cu voie sau fără voie. În cazul simulaţiei de pildă, depărtarea dintre atestările înscrisului şi actul juridic real apare în mod strident. Pus în faţa unei nepotriviri între actul principal şi înscris, juristul îşi întăreşte inferenţa în două chipuri: sau controlează autenticitatea formală a urmei, procedând la o verificare de scripte, ordonând o expertiză ş.a., sau revizuieşte cuprinsul inferenţei, confruntându-l cu alte inferenţe independente, de pildă cu acelea care ar avea ca bază de plecare o mărturie sau o prezumţie de fapt. Iată deci cum *înseşi probele sunt probate cu ajutorul principiului concordanţei mărturiilor.*

b) Depărtarea dintre act şi „urmă", depărtare pe care trebuie să o străbată inferenţa probaţiunii, este mai uşor de observat la martori decât la înscrisuri. Trecerea de la depoziţia unui martor la existenţa faptului real este permisă şi aici de acelaşi principiu al purtării raţionale şi al sincerităţii expresiei, însă numeroasele rezerve, îndoieli şi precauţiuni cu care ne înconjurăm în cazul martorilor dovedesc încă o dată că „principiul" este o simplă generalizare empirică, susceptibilă de excepţie şi îngrădiri. Cu bună dreptate,

Bentham socotea că la baza credinţei noastre în veracitatea semenilor stă într-o măsură *experienţa*[11], iar într-alta pur şi simplu *folosul* ei practic.

În experienţă găsim şi sinceritatea şi minciuna, „dar cum aserţiunile adevărate întrec cu mult ca număr pe cele false, dispoziţia de a crede este starea obişnuită, ne-crederea fiind un caz de excepţie: pentru a refuza să crezi trebuie întotdeauna să existe o cauză specială, o obiecţie particulară" (*Traité des preuves judiciaires*, p. 34).

Adevăratul fundament este însă, după filozoful englez, mai mult decât frecvenţa vădită în experienţă, utilitatea credinţei. Ipoteza veracităţii mărturiei prieşte omului, iar cea contrarie este „un supliciu". Tot pentru motive utilitare, adaugă Bentham, este mai bine să credem în existenţa materiei, decât să nu credem[12].

Reţinem din acestea că şi în cazul martorilor, principiul fundamental pe baza căruia facem inferenţa nu este o necesitate logică sau o lege naturală, ci o simplă propoziţiune empirică despre „ceea ce se întâmplă de cele mai multe ori". Din punct de vedere logic, clauza *quod plerumque fit* nu garantează certitudinea, ci dimpotrivă, prin rezerva excepţiilor posibile, distruge universalitatea premisei majore şi strecoară în concluzie o permanentă ameninţare, o ireductibilă îndoială. Totuşi situaţia principiului, şi deci a inferenţei, este în fapt întărită prin aceea că se pot identifica excepţiile. Psihologia marginală şi patologia au izbutit în bună parte să determine cauzele şi condiţiile cazurilor când fundamental tendinţa martorului nu este către adevăr (exhibiţionismul, masochismul, gratuitatea, mania persecuţiei etc.). Când simptomele caracteristice acestor cazuri excepţionale lipsesc, vom crede în valoarea principiului veracităţii şi vom examina accidentele provenind numai din aplicarea principiului în speţă.

---

[11] „De cele mai multe ori, simţim că aserţiunile despre existenţa anumitor fapte sunt conforme realităţii. Mărturia dovedindu-se adevărată în cel mai mare număr de cazuri din trecut, suntem înclinaţi să ne încredem în ea de asemenea pentru prezent şi pentru viitor. De aici dispoziţia noastră de a crede. Pe de altă parte, au existat cazuri – şi ele sunt destul de dese – în care ne-am dat seama că mărturiile erau înşelătoare şi de aici înclinaţia de a nu crede.

[12] În legătură cu avantajul de a crede în existenţa materiei este amuzant să se constate ce a înţeles utilitaristul Bentham din concepţia lui Kant. „Tot astfel, în raport cu lumea reală, acţionaţi ca şi cum materia ar exista şi veţi trăi aşa cum aţi trăit, încercaţi însă să acţionaţi ca un discipol al lui Kant sau al vreunui alt filozof german şi va fi mult mai rău decât să nu credeţi în mărturia umană. Nu te da la o parte din calea unei trăsuri care merge sau din calea unui rău care se află în faţa ta şi vei zdrobi sau îneca un mare filozof."

În acest scop, şi aici ca şi la documente, trebuie controlată cât mai sever baza de plecare a inferenţei: depoziţia. Corespunzător verificării formale a scriptelor, vom proceda la descoperirea viciilor intrinseci ale mărturiei: contradicţii, retractări, impreciziuni, inexactităţi notorii etc. Vor trebui, de asemenea, examinate şi viciile extrinseci ale depoziţiei deoarece şi ele contribuie implicit la slăbirea forţei probante: incapacitatea sau parţialitatea martorului (interes, ură, simpatie), poziţia sa în evenimente (părtaş, spectator, informat), timpul trecut. De asemenea, mai mult decât înscrisurile, mărturia are nevoie să fie coroborată cu mărturii sau cu alte mijloace de probă. *Testis unus, testis nullus.* Ceea ce rămâne evident pentru noi este prelucrarea logică, operaţia de critică şi conchidere care se grefează pe mărturie. De aceea nu înţelegem cum Wundt a putut socoti dovada cu martori o simplă expresie a observaţiei, excluzând-o din rândul probelor logice.[13]

c) A treia categorie de inferenţe logice probatorii o formează aşa-zisele prezumţii de fapt, pe care Bentham le numeşte, mult mai potrivit, dovezi circumstanţiale.

Ca şi înscrisurile, ca şi mărturia, prezumţia reprezintă o „trecere" de la faptul cunoscut la cel necunoscut[14], o legătură stabilită între două fapte, prin mediaţiunea logică a unor propoziţiuni generale. Schema operaţiei este aceeaşi, iar dacă la prezumţii caracterul conjectural, construcţia raţională, apar cu mai multă pregnanţă decât la înscrisuri şi la mărturii, diferenţa este numai de grad, nu de natură[15]. Datorită împrejurărilor despre care vom trata

---

[13] „În procedura judiciară proba indiciilor constituie o adevărată probă inductivă, în timp ce aşa-numita probă cu martori, întrucât e vorba de mărturisirea nemijlocită a faptelor în chestiune, ea nu poate fi considerată ca procedare logică de probă, căci judecata nu este dedusă din alte observaţii, ci este expresia observaţiei înseşi."

[14] V. art. 1199 c. civ. român: „prezumţiunile sunt consecinţele ce legea sau magistratul le trage din un fapt cunoscut la un fapt necunoscut."

[15] Singurul jurist care a observat această continuitate este Planiol. Comentând pe Pothier, după care numai înscrisul şi mărturia sunt adevărate probe, deoarece „au forţă probantă direct şi prin ele însele", ilustrul civilist scrie: „antiteza care se stabileşte între proba prin înscrisuri şi prin martori pe de o parte şi cea prin indicii pe de alta este mai mult aparentă decât reală. Raţionamentul judecătorului este prezent în ambele cazuri. Adevărul faptului contestat este întotdeauna un adevăr scos din alt fapt cunoscut. Numai că, în cazul în care modalitatea probei este un înscris sau o mărturie, raţionamentul este atât de rapid încât trece neperceput.

imediat, silogismul – prezent în toate trei categoriile – este vizibil cu deosebire în prezumpţii. În special dificultatea cu care se articulează îl face uşor observabil. Ajungând la materia prezumţiei, autorii subliniază cu toţii că se găsesc în faţa unei operaţii de judecată (Bentham), a unei inducţiuni (Bonnier), a unei convingeri dobândite prin raţionament (Planiol), fără a-şi da seama însă – cei mai mulţi – că acelaşi lucru trebuie spus despre înscrisuri şi martori.

Dacă nu arată o structură logică deosebită, prezumţia are totuşi o situaţie aparte şi altă putere de convingere, datorită condiţiilor de fapt speciale de la care porneşte. În cazul înscrisurilor şi al mărturiei, dificultatea constă în critica urmei materiale. Odată stabilită autenticitatea documentului sau sinceritatea depoziţiei, inferenţa se face fără nici o greutate, de la sine, deoarece în aceste două cazuri urma coincide în privinţa cuprinsului cu faptul real, îl povesteşte, îl reproduce, asemeni unei oglinzi. În cazul prezumţiei, nu dispunem de o imagine a întâmplării. Nu există un fapt şi urma lui identică, ci două fapte şi nici o urmă (în sensul de naraţiune omenească, de reproducere a cuprinsului).

Pentru a stabili sau a determina faptul principal, nu mai pornim de la copia lui, ci de la alt fapt, situat în afara întâmplării, integrat în altă „serie" şi orientat către alt scop. De pildă, într-o crimă, ameninţările proferate victimei sau fuga, expatrierea sunt considerate ca indicii de vinovăţie, dar este evident că ameninţările pot fi integrate de exemplu în seria „politică", iar expatrierea în seria „afacerii" în timp ce crima să aparţină seriei „familie".

Termenii inferenţi sunt aşadar deosebiţi şi până la un punct independenţi: nici unul nu cuprinde în mod necesar pe celălalt. Legătura dintre ei este sintetică. Înţelegem prin aceasta că legătura nu este „dată" prin simpla percepţie a faptului cunoscut şi a complexului natural, în care el se află. Pentru a o descoperi este necesar un efort de a vedea dincolo de marginile seriei aparent reale, toate seriile posibile şi toate punctele de întâlnire posibile între serii.

În cazul prezumţiei, legarea logică propriu-zisă este dificilă şi problematică. Dimpotrivă, baza de plecare este absolut sigură, întrucât – spre deosebire de înscrisuri şi mărturii – această bază este formată sau din fapte

---

Judecătorul îşi spune că de obicei enunţurile înscrisurilor şi declaraţiile martorilor sunt exacte; el conchide că sunt de asemenea şi în speţă. Aşadar între probele directe şi prezumţii nu există decât o diferenţă de grad."

materiale străine de orice intervenţie omenească sau din fapte omeneşti, care însă nu s-au născut din intenţia de a dovedi. În acest sens, maxima jurisprudenţei engleze este adevărată: *facts cannot lie*. Faptele nu pot minţi, dar din nefericire nici nu pot revela, prin ele înseşi, adevărul. Ele constituie o „probă mută". Prezumţiile ar fi în acest caz arta de a le înţelege tăcerea.

Examenul atent al prezumţiilor ne revelează încă un caracter deosebitor al acestor probe circumstanţiale. În timp ce la înscrisuri şi la mărturii inferenţele se întemeiază pe un singur „principiu" (veracitatea declaraţiei), în sensul prezumţiilor fiecare inferenţă este garantată de *alt termen mediu*, de fiecare dată se construieşte pe alt concept. De aici aspectul variat – am putea spune multicolor – al prezumţiilor. Fuga inculpatului este un indiciu de vinovăţie prin teama de pedeapsă pe care o prezumăm, căsătoria poate fi invocată ca un argument în favoarea legitimităţii copiilor fiindcă prezumăm fidelitatea soţilor, patronului îi revine obligaţia de a repara prejudiciul cauzat de prepuşii săi deoarece prezumăm incapacitatea de a alege şi supraveghea personalul etc. Fiecare prezumţie are un sens propriu şi promovează o idee deosebită. Varietatea dovezilor circumstanţiale este însăşi varietatea vieţii.

Se înţelege atunci de ce este imposibil a găsi un criteriu material de clasificare a prezumţiilor şi de ce autorii propun criterii formale care nu se referă la cuprinsul, ci la distanţa între termeni. Astfel vechii penalişti (Muyart şi Vouglans) împărţeau indiciile care dau loc la prezumţii în: manifeste (sau urgente), apropiate şi depărtate, dar nu au reuşit niciodată să separe categoriile prin limite bine definite.

În sfârşit, trebuie să adăugăm că cele spuse mai sus nu se aplică decât prezumţiilor simple, de fapt, şi a celor care admit proba contrarie. În ceea ce priveşte prezumţiile *juris et de jure* împotriva cărora legea interzice orice dovadă, credem că ele nu au nimic comun cu materia probei. Când legiuitorul hotărăşte în art. 812 c.c. că donaţiile către un incapabil sunt nule chiar dacă sunt făcute pe numele unor persoane interpuse şi arată că anumite rude ale incapabilului se prezumă a fi interpuse, fără posibilitate pentru acestea de a dovedi contrariul, nu mai are sens să vorbim despre o modificare a probei, ci e mai bine să recunoaştem că dispoziţia nu are nici o legătură cu proba şi constituie o regulă de fond, o normă propriu-zisă care, pentru motive de ordine publică şi de moralitate, creează între anume persoane o incapacitate, o interdicţie[16].

---

[16] V. Gény: *Science et technique*, III, p. 282-83. Idem: Dabin. *La technique de l'élaboration du droit positif*, 1935, p. 89-93.

Bineînţeles, în momentul în care irefragabilitatea s-ar ridica, prezumţia poate fi din nou considerată ca mijloc de probă, dobândit însă nu de la un magistrat, ci de la legea însăşi[17].

7. Analiza de până acum ne-a dat prilejul de a observa că probaţiunea judiciară, privită în enunţarea ei curentă, reprezintă o *inferenţă logică de la singular la singular,* o deducţie de la fapt la fapt. Din existenţa unui fapt singular – înscris, mărturie, indiciu – juristul conchide la existenţa întâmplării reale pe care intenţionează să o probeze. Se construieşte faptul necunoscut cu fapte cunoscute, spune Goblot[18]. Acest fapt de raţionament *vom Besondern auf Besonderes* nu reprezintă o noutate căci J. St. Mill în celebra sa teorie a silogismului susţinea că: „de la particular la particular consecinţa reală se stabileşte întotdeauna de la cazurile observate, la altul neobservat"[19]. Este totuşi locul să ne întrebăm dacă în raport cu canoanele atât de riguroase ale logicii se poate vorbi despre un astfel de raţionament care nici nu urcă de la fapte la lege ca inducţia, nici nu coboară de la general la special ca deducţia. Prima sarcină care ne revine este calificarea formală a operaţiunii. Este de asemenea necesar ca după ce vom determina figura logică a raţionamentului probator şi particularităţile sale, să cercetăm valoarea lui ca instrument de cunoaştere şi să formulăm principiul certitudinii sale.

Logicienii ştiu de la Aristotel că proba sau demonstrarea unei judecăţi se face găsindu-se un termen mediu care să poată rezulta din dezvoltarea cuprinsului subiectului şi totodată să poată fi enumerat în sfera predicatului. „Descoperirea dovezii unei propoziţiuni se efectuează prin descoperirea conceptului mijlociu şi acesta prin dezvoltarea conţinutului predicatului şi la judecăţi ipotetice, prin descoperirea propoziţiilor intermediare, iar acestea prin dezvoltarea premiselor necesare consecinţelor, adică prin mersul înapoi de la consecinţe la temeiul lor" (*Sigwart: Logik,* II, p. 287). Conceptul mijlocitor odată găsit, cei trei termeni pot fi ordonaţi în forma silogistică,

---

[17] A se mai vedea asupra prezumţiilor: H. Burckhard: *Die zivilistische Präsumtionen.* Weimar, 1866; J.W. Hedemann: *Die Vermutung nach dem Recht des deutschen Reiches.* Jena, 1904; Aron: *Téorie générale des présomtions legales en droit privé.* 1894; Geffroy: *Essai sur les présomtions en droit privé.* Bordeaux, 1900.

[18] *Traité de logique,* 1925, p. 283.

[19] *System der deduktiven und induktiven Logik,* tr. Schiel, 1868, II, p. 255.

propoziţiunea probată apărând drept concluzie. Un exemplu. Dacă vrem să dovedim judecata „virtutea se poate învăţa", vom dezvolta cuprinsul ideii de virtute până când vom găsi printre atributele lui un concept susceptibil de a intra în numărul lucrurilor „care se pot învăţa". Pentru mulţi filozofi acest termen mediu este „ştiinţa" şi astfel doctrinele lor, prestigios elaborate, pot fi reduse la un simplu silogism:

Virtutea este ştiinţă (a binelui)

Ştiinţa se poate învăţa.

Deci: Virtutea se poate învăţa.

Proba s-a făcut prin descoperirea premiselor celor mai favorabile din care putem deduce, în chip de concluzie, însăşi judecata îndoielnică.

Proba judiciară implică şi e construcţia unui silogism deductiv, dar în acest caz demonstraţia prezintă unele caractere aparte.

În primul rând raţionamentul nu are ca material relaţii logice atemporale, raporturi abstracte între noţiuni, ci fapte de viaţă concrete, întâmplări care se succed în timp. De aceea, termenul mediu nu mai este atribut în subiect şi număr în predicat, ci este efect faţă de subiect şi cauză faţă de predicat. Silogismul capătă un accent dinamic, termenii lui sunt introduşi în ordinea timpului, în succesiune şi cauzalitate. În prezumţii se vede limpede cum faptul mijlocitor este produs de subiect şi cum la rândul său produce predicatul. De pildă, atunci când conchidem de la fuga acuzatului la vinovăţia lui, ne întemeiem pe termenul mediu „teama de pedeapsă", pentru că într-adevăr, teama de pedeapsă poate juca rolul dublu de efect al crimei şi de cauză provocatoare a fugii. În probaţiunea de acest tip, premisele au o valoare egală întrucât au aceeaşi substanţă şi aceeaşi funcţiune: fiecare cuprinde un nexum cauzal la fel de important, fiecare oferă un fragment de întâmplare – majora antecedentul, minora sequentul. Premisele sunt egale şi complementare.

Alteori, când termenul mediu deserveşte prea multe inferenţe, el ajunge să aibă o valoare în sine şi să fiinţeze separat, aforistic, dezvoltat fiind sub forma unei maxime de ordin general, în care speţa este introdusă aşa cum în ştiinţă cazul particular este raportat la lege. Citărm ca exemple maxima *Is fecit cui prodest* sau sfatul *cherchez la femme,* al căror credit vine numai din deasa întrebuinţare a conceptelor „interes" şi „dragoste", ca legături doveditoare. În aceste cazuri, premisa majoră „cristalizează", capătă o valoare în sine. Premisele nu mai sunt egal de importante, –majora devine un principiu general care sprijină pe umeri întreaga operaţiune, în timp ce

minora cuprinde numai constatarea unui caz particular pe care îl tratăm conform principiului, îl supunem principiului. Între premise nu mai există completare, ci subordonare.

Această imagine a probaţiunii în centrul căreia stă posibilitatea schimbării termenului mediu, este valabilă numai pentru dovezile circumstanţiale. La indicii şi la prezumţii deducţia depinde, fără îndoială, de inventivitatea căutătorului de concepte intermediare – indiferent dacă ele se realizează în nexuri cauzale sau în funcţiuni de însumare. În celelalte mijloace de probă însă, inventivitatea este de prisos, căci termenul mediu nu poate varia. El este cunoscut dinainte, tipizat. Între omul şi fapta de care voim să-l legăm prin dovadă, interpunem cu regularitate sau înscrisuri sau mărturii. Deducţia silogistică funcţionează cu precizia unui automatism. Într-adevăr, nu putem întâmpina nici o dificultate în a ne spune că actele exprimă în genere adevărul şi că în consecinţă ele îl exprimă şi în cazul de faţă.

Am văzut însă că însăşi credinţa noastră în veracitatea actelor şi a mărturiilor se sprijină pe alte propoziţiuni mai generale despre *raţionalitatea şi caracterul teologic* al conduitei omeneşti, acestea fiind *adevăratul fundament al dovezii*. Prin urmare, chiar în aceste cazuri tipizate, persistă deducţia silogistică, cu deosebirea că nu se demonstrează concluzia, ci premisa majoră prin apelul la alte principii superioare.

Cu aceasta socotim a fi arătat îndestulător că numai în aparenţă raţionamentul trece de la fapt la fapt, de la singur la singular. În realitate el trece întotdeauna cu ajutorul unor termene sau unor principii intermediare. Fără acestea, „trecerea" nici nu ar fi posibilă. Aşezând totul în ordine firească, ne vom găsi întotdeauna în faţa unei deducţiuni silogistice.

8. Care este valoarea logică a deducţiei probatorii? Pentru ca un raţionament deductiv să fie adevărat, trebuie să îndeplinească două condiţiuni: pe de o parte premisa majoră trebuie să reprezinte o propoziţiune absolut certă, universală – o evidenţă raţională sau o lege ştiinţifică – iar pe de altă parte, trebuie ca raportarea premisei minore la cea majoră – subsumarea – să fie corectă, limpede, exactă. O premisă incertă sau o subsumare aproximativă ridică deducţiei stringenţa logică.

Silogismul probator pe care îl construiesc juriştii nu îndeplineşte nici una din aceste condiţii.

În ceea ce priveşte premisa majoră, trebuie să amintim că în procedeurile judiciare de probă, această demnitate este deţinută de judecăţi empirice,

de propoziţiuni care exprimă frecvenţa, nu necesitatea: *quod plerumque fit*. Principiile pe care se întemeiază juristul când stabileşte deductiv faptele sunt adevăruri „uzuale", păreri comune, deduse din practica vieţii, din experienţă. Având o natură contingentă, aceste principii comportă excepţii, abateri, îngrădiri. Faptul că uneori avem posibilitatea ca prin operaţii laterale silogismului să cunoaştem excepţiile şi anticipându-le să neutralizăm efectul lor derogator este de natură a întări probabilitatea deducţiei, fără a-i da însă caracterul certitudinii riguroase, întrucât, chiar dacă am fi siguri că am enumerat toate excepţiile reale, rămân cele posibile, pe care principiul – fiind empiric – le va permite întotdeauna. Autoritatea acestor propoziţiuni empirice generale nu se datorează demonstraţiei raţionale, ci împrejurării că, aplicate, ele au mai mult succes decât judecăţile contrarii. De pildă principiul *is fecit cui prodest*, care presupune ca mobil al acţiunilor omeneşti interesul, e departe de a fi universal valabil. El nu poate explica de pildă nici crima mistică, nici pe cea pasională sau ocazională. Totuşi, aceasta nu ne îndreptăţeşte să-l înlocuim cu contradictoriul său care ar fi şi mai puţin adevărat.

Este juristul vinovat de a rămâne în contingent şi la adevăruri aproximative? Goblot crede că nu. În faza numită *quaestio facti*, juristul nu mânuieşte abstracţiuni, ci realităţi concrete, infinit de complexe. Or, în acest domeniu „cunoaşterea ştiinţifică pe care o avem despre legile naturale este foarte limitată. Practic, noi folosim cunoaşterea vulgară a unui mare număr de legi naturale care nefiind exacte, nu pot fi nici riguros sigure, nici cu totul universale: astfel sunt, de pildă, legile relative la mobilurile acţiunilor umane care sunt atât de folosite în anchetele judiciare... Certitudinea deducţiilor descreşte pe măsură ce sporeşte disproporţia dintre sărăcia cunoaşterii noastre şi complexitatea realului." (*Traité*, p. 279). Prin urmare, certitudinea deducţiei este invers proporţională cu gradul de complexitate al realităţii la care se referă.

A doua regulă a deducţiei este aplicarea corectă a principiului. Minora trebuie definită exact, aşa încât încadrarea ei în premisa majoră să se facă limpede, fără reticenţe sau echivocuri. În probaţiunea judiciară a faptelor, minora este formată din constatarea unui *hic et nunc*; un eveniment sau o acţiune omenească. Determinarea exactă şi completă a acestora este însă cu neputinţă. Pentru a fi înţelese, faptele de viaţă omenească trebuie privite în cadrul complexului organic în care apar şi se dezvoltă. În afară de aceasta, este necesar să fie raportate la persoana autorului a cărui expresie sunt. Juristul nu are răgazul şi poate nici chemarea să împlinească aceste delicate sarcini.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

El trebuie să dea o decizie practică şi nu poate aştepta până la terminarea studiului fizic, biologic, psihologic şi sociologic al faptelor. Cunoaşterea incompletă a cazului este necesitatea de fier a justiţiei pozitive. Nenumărate aspecte vor fi lăsate în umbră, nuanţele vor trece neobservate. Însumarea cazului se va face rapid pe baza unui minimum de elemente cunoscute şi completate cu o ţesătură de supoziţii scoase din practica speţelor asemănătoare. Logicianul francez citat, Goblot, a subliniat pregnant lipsa de exactitate a aplicării principiului în deducţiile probatorii de tipul celor juridice. „Termenul mic al silogismului nu este aici un concept abstract, ci un fapt concret, o realitate naturală, de exemplu o persoană umană sau un eveniment sau o serie de evenimente; spiritul nu reţine niciodată din ele decât anumite aspecte, nu întotdeauna destul de limpezi pentru a constitui un caz al legii generale" (*op. cit.*, p. 279). Premisa minoră are un joc liber care nu îngăduie fixarea precisă şi angrenarea perfectă într-o regulă generală.

Deducţia de la fapt la fapt poate îmbrăca şi *forma demonstraţiei indirecte*. Metoda aceasta, destul de cunoscută din matematică sub numele de *reducere la absurd*, constă în a dovedi nu temeinicia ipotezei puse, ci imposibilitatea sau inexistenţa ipotezei contradictorii. Grija cea mare în folosirea acestei metode este de a nu confunda contrarietatea cu contradicţia. Demonstraţia indirectă nu constrânge decât dacă realizează una din aceste alternative: sau se elimină propoziţiunea contradictorie sau se elimină toate propoziţiunile contrarii. Această ultimă procedare implică o enumerare exhaustivă a tuturor posibilităţilor. Riscul de a nu fi făcut inventarul complet al ipotezelor nu există în cazul când opoziţia constituie o contradicţie şi de aceea este preferabilă o clasificare după principiul: A şi Non-A.

Lăsând la o parte demonstraţia indirectă, care este utilizată foarte rar şi numai în stabilirea faptelor guvernate de dreptul penal, putem afirma, ca o concluzie la consideraţiile de mai sus, că deducţia probatorie nu poate face să se nască, o certitudine logică, ci numai o *probabilitate*. Luată izolat, nici o inferenţă logică de la fapt la fapt nu este adevărată, ci numai verosimilă. Silogismele acelea cu principii aproximative, cu aplicare aproximativă, duc la probabilităţi mai mult sau mai puţin convingătoare, dar nu la certitudini.

9. Totuşi probarea de la fapt la fapt este posibilă şi legitimă. Care este atunci *principiul* ei? Acest principiu nu este subsumarea logică, deducţia de la universal la particular – în acest caz ar fi suficientă o singură inferenţă

pentru a ne edifica – ci este o *concordanţă complexă a inferenţelor independente*. Dacă o singură inferenţă (urmă, mărturie, bănuială) nu naşte certitudinea, mai multe inferenţe care concordă, deşi între ele nu a existat putinţa de legătură, creează o quasi-certitudine, întrucât ar fi absurd a presupune că dovezile converg şi se potrivesc prin simpla coincidenţă, dar în realitate ele sunt, toate, false. Prin definiţie, coincidenţele sunt întâlniri întâmplătoare, neorientate către un anume scop. Or, aici coincidenţa pare a urmări cu tot dinadinsul să inducă în eroare pe bietul subiect cunoscător. Reţinem de aici un lucru: dacă nu este explicată prin veracitate, concordanţa variată a inferenţelor nu poate fi explicată deloc.

Argumentaţia de mai sus se referă la acordul gata împlinit, după acumularea confirmărilor. Sensul principiului concordanţei apare mai limpede însă în cursul procesului de acumulare a dovezilor. Goblot îl formulează foarte simplu: „Probabilitatea unei supoziţii creşte foarte repede cu numărul faptelor concordante." (*Goblot, op. cit.*, p. 284). Multiplicitatea judecăţilor concordante constituie, prin simpla greutate a numărului, un motiv de convingere. Cu fiecare inferenţă care confirmă pe cele anterioare, eroarea – posibilă la începutul seriei – devine tot mai puţin probabilă, suma capătă semnul pozitiv al adevărului, iar dincolo de un anumit număr, probabilitatea concordanţei se apropie de certitudine până la o distanţă practic imperceptibilă. Astfel, s-ar putea în definitiv admite ca doi martori să mintă sau să se înşele în acelaşi fel din pură întâmplare, dar ipoteza aceasta dispare atunci când inferenţele următoare continuă să aibă acelaşi cuprins. Seria se îndreaptă, cu iuţeala unei progresii, spre limita superioară a probabilităţii care, practic vorbind, valorează certitudine. Pentru a alege un exemplu extrem: cei care nu au mers în Australia cred totuşi în existenţa acestei ţări, deoarece nimeni nu poate să-şi închipuie că nenumărate inferenţe concordante (documente, mărturii, prezumţii) pe care le-a adunat în această privinţă sunt, toate, neadevărate. Altfel ar însemna să revenim la explicaţia conjuraţiei organizate de hazard. Am spus că exemplul este extrem, fiindcă omul este astfel alcătuit încât de obicei nu cere mai mult de trei-patru confirmări pentru a crede un adevăr de fapt...

Bineînţeles, condiţia ca martorii să nu se fi concertat sau ca inferenţele să nu aibă una şi aceeaşi bază de plecare rămâne mai departe necesară. Fără această condiţie, am avea de-a face cu repetarea unei singure inferenţe, iar nu cu concordanţa mai multor inferenţe diferite. Pentru a fi multiplă, concordanţa trebuie să întrunească inferenţe diferite ca origine şi independente unele faţă de altele. Vom pretinde aşadar ca elementele acordului să

fie separate, dar nu opuse. Nu este necesar, aşa cum se crede îndeobşte şi cum sugerează maxima *audiatur et altera pars*, ca părţile de la care emană inferenţele să fie în divergenţă de interese. Într-adevăr chiar atunci când martorii ar avea aceleaşi motive de a altera adevărul şi ar urmări aceleaşi scopuri prin alterarea lui, într-un cuvânt chiar atunci când ar fi „de aceeaşi parte", totuşi concordanţa depoziţiilor independente trebuie luată în seamă, deoarece identitatea de interese poate face numai ca ele să aibă aceeaşi tendinţă, dar nu poate face ca autorii să inventeze aceleaşi fapte (*Goblot, op. cit.*, p. 282).

Principiul concordanţei capătă un deosebit relief atunci când nu se probează un singur fapt, un fapt simplu, ci un complex de fapte, un sistem de evenimente, intenţii şi acţiuni combinate în vederea unui scop, îndreptate către o finalitate (*Zweckzusammenhang*). Cum înfăptuirea umană, ca orice activitate de viaţă de altfel, înseamnă alegerea şi organizarea celor mai potrivite mijloace pentru realizarea unui scop, cazurile de finalităţi complexe sunt de însăşi natura domeniului juridic. Dacă în faţa instanţelor avem impresia totuşi că se probează simple elemente, de sine stătătoare, aceasta se datoreşte numai faptului că din motive practice seriem operaţiunile de dovadă, fragmentăm chestiunea de fapt pentru o mai uşoară rezolvare. Este însă cu neputinţă ca la sfârşit să nu operăm, conştient sau nu, o sinteză, un tablou general, care să nu mai înfăţişeze fapte izolate, ci fapte legate în sistem.

În ce constă legătura aceasta şi cum sporeşte ea probabilitatea concordanţei? Ca şi într-un organism, părţile sistemului vor sta într-un raport de corelaţie armonică, de reciprocitate. Ele se vor potrivi şi se vor completa. Totodată vor converge către termenul final, vor avea un sens dictat de scopul „totului" pe care îl servesc. În acest caz, inferenţele se adeveresc nu numai prin aceea că se întâlnesc, mai multe, în afirmarea unei părţi, dar mai ales prin aceea că din împreunarea tuturor se obţine o *totalitate semnificativă, un sistem coerent*. Nu repetiţie uniformă, ci integrare diferenţiată, împlinire. Astfel în dreptul penal dacă inferenţele privitoare la mobilul crimei pot fi coroborate cu acelea privitoare la mijlocul săvârşirii şi la ocazie, dacă toate se leagă şi împreună reconstituiesc crima integral şi inteligibil, fără lacune sau disonanţe, avem dreptul să numim operaţiunea convenienţă sau corelaţie semnificativă. Pe temeiul acesta se pot ghici părţile care lipsesc încă din desenul tabloului, se poate, după împrejurări reconstitui sau anticipa întregul pornind de la parte. Operaţiunea logică va precede descoperirea urmei materiale. Experienţa cunoaşte cazuri când urma materială nu a fost găsită

decât fiindcă şi după ce a fost gândită cu necesitate. Descoperirea indiciilor datorită raţionamentului teleologic şi reconstrucţiei armonice constituie un fel de verificare experimentală a ipotezei, un adevărat *experimentum crucis* (*Goblot, op. cit.*, p. 282).

Aplicat în domeniul activităţii şi în sens finalist, principiul concordanţei variate convinge nu atât prin sporirea numerică a probabilităţii, cât şi prin integrarea inferenţelor în toturi semnificative, inteligibile.

10. Pentru a fixa mai precis locul şi situaţia metodologică a probaţiunii juridice, ne propunem a răspunde la întrebarea dacă mijloacele şi principiile analizate mai sus aparţin numai juristului sau dacă ele sunt comune tuturor disciplinelor care au de stabilit fapte empirice în mod indirect, aşa cum este, în primul rând, istoria. Fără îndoială, scopurile şi procedeurile juristului – atâta timp cât cercetarea sa se menţine în planul de fapt –se apropie destul de mult de acelea folosite de istoriograf. Aceleaşi categorii de probe pot fi găsite într-o parte şi într-alta. Înscrisurilor, mărturiilor şi prezumţiilor din drept le corespunde în studiul istoriei: documentele, tradiţia orală şi conjunctura. Structura logică a inferenţelor probatorii este identică –de la fapt singular la fapt singular – şi valoarea lor se întemeiază pe acelaşi principiu al concordanţei variate[20], întrebuinţat însă de către istoric mai mult sub cea de a doua formă, sub forma „reconstituirii finaliste".

Sunt însă şi *diferenţe* importante, datorită caracterelor deosebite ale disciplinelor.

Istoricul este un om de ştiinţă, un căutător al adevărului pe care nimeni şi nimic nu îl sileşte să părăsească senina regiune a cunoaşterii dezinteresate. Istoricul, sau mai exact lucrul său ştiinţific, nu este aservit unei necesităţi practice. Nu voim să spunem cu aceasta că istoria nu este folositoare, ci numai că „folosul" este pentru alţii, pentru omul politic, pentru jurist sau pentru economist, deci pentru „practicieni", dar nu pentru istoric care este un *teoretician*. Acesta cercetează adevărul pentru adevăr, nu pentru altceva. Istoricului nu i se poate cere decât exactitate. De aceea el are libertatea de a-şi organiza şi ierarhiza mijloacele de probă de la caz la caz, dând preferinţă şi crezare unora sau altora după împrejurări, indiferent de categorie, de forma

[20] W. Wundt: *Logik*, II, p. 375. „Dimpotrivă, concordanţa diferitelor mărturii, a căror independenţă una faţă de alta poate fi constatată în mod sigur, este un mijloc ajutător justificat pentru a ajunge la certitudinea cunoştinţelor istorice."

probei. Astfel sunt împrejurări când documentele –îndoielnice sau incomplete –lasă întâietatea tradiţiei orale precum iarăşi este posibil ca înaintea acesteia să treacă o teorie ţesută din prezumţii logice. Ierarhia probelor se schimbă, dacă cercetătorul crede că este necesar. Forţa probantă a izvoarelor nu este fixată a priori.

Tot poziţiei sale teoretice –luăm cuvântul în înţelesul lui originar de „theoria" –cunoaştere dezinteresată –datorează istoricul posibilitatea de a-şi prelungi studiul, de *a aştepta* descoperirea de noi dovezi sau de a refuza pur şi simplu să conchidă atunci când datele cunoscute nu permit un rezultat sigur.

Spre deosebire de istoric, *juristul este un practician*, un om care cunoaşte spre a face, iar fapta lui e o necesitate obştească. El cercetează şi stabileşte faptele numai în vederea fazei care va urma: calificarea speţei în raport cu ordinea juridică, aplicarea normei şi, la sfârşit, hotărârea. Misiunea juristului este de a judeca, de a da o hotărâre practică, iar de împlinirea acestei misiuni depinde însăşi păstrarea societăţii. De altfel proba presupune contestaţie, conflict; administrarea ei se face în cadrul unui proces, iar procesul reprezintă în viaţa juridică o stare anormală, o criză care nu se poate eterniza – cu toate progresele făcute de procedură în această direcţie. Deci funcţia socială a hotătârii judecătoreşti pe de o parte, tensiunea conflictului pe de altă parte, impun cu orice preţ cercetării juridice un deznodământ, o soluţie practică într-un fel sau altul. Alternativa romană este eternă: *judex condemna si non paret absolve*. Necesitatea unei soluţii şi timpul limitat pentru investigaţii obligă de la început pe jurist să se mulţumească – dacă nu se poate altfel – chiar cu jumătăţi de adevăruri sau cu supoziţii, deoarece pentru pacea socială este preferabilă o judecată aproximativă decât lipsa oricărei judecăţi. Această lege de aramă lipseşte din domeniul istoric.

Interesul ordinii publice impune nu numai urgenţa judecăţii, dar şi o ierarhie fixă, certă, a mijloacelor de probă. Ordinea trăieşte din securitate, iar securitate nu poate oferi decât o procedură unitară şi stabilă, cunoscută dinainte. De aceea, cu riscul de a crea o rigiditate care uneori duce la înlocuirea adevărului propriu-zis cu ficţiuni sau cu rezultate relative, legiuitorul nu a lăsat judecătorului libertatea de a schimba de fiecare dată ierarhia probelor. „Păcatul moştenit al dreptului este neîncrederea", a spus un autor german[21] şi de el nu se poate scăpa decât prin înlăturarea impreviziunii şi a „necunoscutelor". În procedură, aceasta presupune ca cetăţenii doritori de a făuri din vreme instrumente de probaţiune, să aibă posibilitatea de a şti

[21] Emge: *Sicherkeit und Gerechtigkeit*, 1940.

din vreme ce valoare pot aştepta de la fiecare categorie de dovezi. Dacă astăzi prezumţiile ar fi mai puternice decât actele, iar mâine invers, dacă la o secţie a Tribunalului s-ar câştiga cu înscrisul contra martorilor, iar la altă secţiune s-ar câştiga cu martorii contra înscrisului, atunci judecătorul ar putea admite acţiunea cea mai slab dovedită supraevaluând categoria acelor slabe dovezi. Orice motivare a sentinţei ar fi de prisos. Probabil că atunci unele persoane ar câştiga toată viaţa procesele, iar altele le-ar pierde oricâte probe ar avea.

Astfel fiind, legiuitorul a preferat să împartă probele după forma lor, în categorii şi să stabilească precis valoarea fiecărei categorii în raport cu celelalte. A făcut aceasta cu o amănunţime care poate părea ridicolă logicianului şi istoricului, căci aceştia ştiu că forţa probantă vine din cuprinsul dovezii, iar nu din forma ei.

Niciodată un istoric nu s-ar întreba dacă există un înscris, ci ce fel de înscris există. Nu este de mirare deci că logicienii –şi cine nu devine logician când e vorba de critică? –denunţă ca artificial întreg sistemul juridic de ierarhizare rigidă a probelor după criteriul formei. Acuzaţia pierde însă din greutate, deoarece legiuitorul –cel puţin în dreptul modern –s-a gândit la cazurile când ierarhia ar fi diferită de cea prevăzută de dânsul şi a dat părţii interesate posibilitatea răsturnării ei. El a înţeles că dacă nevoia de securitate impune o ierarhie prestabilită, nevoia de securitate justă impune ca ierarhia să poată fi, la nevoie, corectată.

Bineînţeles, pentru motivele de ordine publică arătate, încercările de răsturnare sunt dificile sau riscante. În căutarea echilibrului dintre adevăr şi securitate, spiritul legiuitorului oscilează, trece dintr-o parte într-alta a liniei mediane care desparte *certum de verum*. După ce pune principiul ierarhiei formale permite excepţia, apoi revine şi îngrădeşte sever deregorea. Să urmărim în dreptul nostru *jocul alternării dintre adevăr şi securitate*. Cu excepţia mărturisirii, cele mai puternice mijloace de probă sunt la noi actele autentice, iar pe o treaptă mai jos actele sub semnătură privată. Martorii vin în rândul al treilea, iar prezumţiile de fapt, după martori. Aceasta este ierarhia legală. Totuşi înscrierea în fals ne permite să trecem actele sub semnătură privată înaintea celor autentice, începutul de dovadă scrisă îngăduie ca martorii să fie folosiţi în contra înscrisurilor. Iată mijloace de restabilire a adevărului în cazul când rigiditatea ierarhiei probelor ameninţă să-l altereze.

O altă deosebire între istorie şi drept poate fi văzută în faptul că majoritatea probelor judiciare sunt preconstituite, create de părţi cu intenţia

de a dovedi, de a-şi apăra interesele. De aceea, sunt toate tendenţioase, mai mult sau mai puţin. Dimpotrivă, probele istorice, cu excepţia cronicilor, izvorăsc din necesităţile vieţii de atunci, nu din dorinţa de a fi transmise posterităţii spre edificarea istoriografilor. Când un moşnean făcea o foaie de zestre fiicei sale, se gândea la ginerele său, nu la viitorii istorici şi prin act voia să preîntâmpine certurile între neamuri, iar nu să dovedească regimul matrimonial. De aici sinceritatea şi obiectivitatea materialului istoric, faţă de care dovezile juridice „preconstituite" apar ca un voal subţire, ţesut de interes, pentru a ascunde faţa adevărului şi a nu lăsa să se ghicească din ea decât trăsăturile favorabile. Critica juridică a probelor trebuie să calculeze cu o dimensiune nouă, pe care materialul istoric nu o posedă: intenţia de a-şi procura avantaje. Cu drept cuvânt juristul, hârşiindu-se de noua dimensiune, devine un om bănuitor şi greu de convins, un sceptic.

Pentru deplina lămurire trebuie să adăugăm că paralela de mai sus nu valorează decât în prima fază metologică atunci când în drept, ca şi în istorie, se urmăreşte simpla „stabilire a faptelor". După acea fază, deosebirea de natură dintre cele două discipline se face tot mai mult simţită, învederând nu o separaţie de drumuri, ci de planuri.

Istoricul conştient de sarcina sa îşi dă seama uşor că adunarea materialului este numai o operaţiune pregătitoare, un moment care trebuie depăşit. Adevărata cunoaştere ştiinţifică începe cu elaborarea materialului, cu ordonarea lui în totalităţi organice, tot mai cuprinzătoare (evenimente, epoci, evuri). Faptele cată a fi interpretate şi legătura dintre ele descoperită, aşa încât dincolo de succesiune să apară dezvoltarea istorică, evoluţia, procesul, semnificaţia[22]. Nu vom discuta aici dacă istoricul ajunge la legi generale[23], la tipuri[24] sau la cunoştinţe individuale[25], nu vom cerceta dacă interpretarea se bazează inductiv pe faptele experienţei[26] sau deductiv pe legile naturii omeneşti[27]. Este de ajuns să constatăm că în istorie sensul elaborării ştiinţifice este de a *trece de la faza descriptivă la cea explicativă*, fără a părăsi însă planul realităţii. Istoria *porneşte de la existenţă şi rămâne în existenţă. Adevărurile sale sunt la indicativ.*

---

[22] Wund, *Logik*, III, p. 354-454.
[23] E. Meister: *Uber die Möglickeit historischer Gesetze*, 1928.
[24] M. Weber: Gesam, Aufsätze, 1922.
[25] Rickert: *Grenzen der nat. Begriffsbildung*, Engert, Hessen, Ritsche.
[26] Liard, *Logique*, p. 186 şi urm.
[27] J. St. Mill: *System der induktiven und deduktiven Logik*, II, p. 533-557.

Planul dreptului este, dimpotrivă, normativ. Juristul depăşeşte şi el faza de stabilire a faptelor, dar o depăşeşte spre apreciere, nu spre explicaţie naturală. Rostul dreptului se revelează abia după determinarea realităţii de fapt, după răspunsul *la quaestio facti*. În drept nu interesează ce a fost decât în raport cu ceea ce *trebuia* să fie, cu norma. Hotărâtoare nu este realitatea, ci *valabilitatea* realităţii. Cunoaşterea juridică procedează prin *judecăţi de valoare:* se apreciază conformitatea sau neconformitatea faptelor cu *regula de drept*, care la rândul ei este expresia –mai mult sau mai puţin mijlocită –a *idealului de justiţie*. Şi astfel se întâmplă şi în domeniul acţiunii omeneşti reglementale, ceea ce se întâmplă pretutindeni unde apare o valoare: existenţa se desparte în două lumi antitetice, ea creează o *bipolaritate*. Prin criterii pozitive sau raţionale, juristul operează de asemenea această despicare a existenţei, împărţind orice faptă în dreaptă şi nedreaptă, legitimă sau nelegitimă, permisă sau oprită. Istoria nu cunoaşte această rupere caracteristică atitudinii normative, tot aşa cum nu cunoaşte nici consecinţa atitudinii normative: ordinul, *imperativul*. Cu alte cuvinte: istoria se desfăşoară într-un singur plan, pe când dreptul se constituie prin suprapunerea a două planuri, dintre care cel de jos – ca să zicem aşa – alcătuit din fapte, din existenţă, este necesar ca o condiţie, în timp ce acel de sus, format din sensuri normative, este necesar ca o esenţă.

De aceea, adevărurile de fapt nu sunt prin ele înseşi adevărurile dreptului. Prin simplul fapt că este, nu rezultă că ceva trebuie să fie, că este drept să fie. Şi invers: dacă o normă nu este confirmată prin starea de fapt, nu înseamnă că adevărul ei a căzut. Crima nu ridică valabilitatea normei „să nu ucizi". Adevărul normativ are altă sursă şi alte criterii decât adevărul de fapt. Ordinea normativă, oricare ar fi criteriul ei, nu poate fi redusă la ordinea naturală. Dreptul reprezintă ceva *mai mult decât natura* şi altceva decât ea[28].

Juristul se află în altă lume decât istoricul, în *lumea valorilor* care întreţine relaţii strânse cu existenţa – o atrage, o călăuzeşte, o transfigurează – dar nu se confundă cu ea.

---

[28] Problema pusă în toată amploarea de gânditorii neokantieni necesită o dezbatere care depăşeşte cadrul studiului de faţă. Pentru orientare, trimitem la expunerea noastră din *Privire asupra filozofiei juridice contemporane*, I, p. 40-56 şi capitolul final – *Critica pozitivismului*.

SILOGISMUL JUDICIAR

11. După ce întâmplările reale au fost determinate prin mijloacele de probă analizate în capitolul precedent şi pot fi considerate ca „adevăruri de fapt", juristul ajunge în situaţia de a-şi exercita adevărata lui funcţiune, care este aceea de „spune dreptul" (*jus dicere*), de a încadra faptele în ordinea juridică normativă, de a le subordona unei reguli de drept, de a le da consecinţa juridică potrivită cuprinsului lor. După cunoaşterea stării de fapt, *quaestio facti – quaestio juris*, determinarea stării de drept. Aceasta se întâmplă prin două feluri de silogisme: calificatorii şi decizorii. Până acum atenţia autorilor – cu excepţia penaliştilor – s-a îndreptat cu exclusivitate asupra silogismului decizoriu. S-a repetat adesea că operaţiunea de aplicare a normei ia forma unei deducţii în care situaţia de fapt – speţa – apare ca premisă minoră şi este subsumată unei reguli generale de drept, adică unei premise majore. Concluzia silogismului este hotărârea judecătorească.

Silogismul judiciar s-ar prezenta deci în felul următor:

Furtul trebuie pedepsit cu N ani închisoare.

X a săvârşit un furt.

deci X trebuie pedepsit cu N ani închisoare.

Deosebim în premisa majoră doi termeni: condiţia (*Voraussetzung*) şi consecinţa juridică (*Rechtsfolge*); supoziţia şi urmarea. Propoziţiunea este, în fondul ei, o judecată ipotetică[29]: dacă există furt (condiţia) atunci urmează cu necesitate cutare pedeapsă (consecinţa juridică). Exemplul ales aparţinând dreptului penal, consecinţa a fost o pedeapsă. Se poate însă să întâlnim în *Rechtsfolge* o anulare, o permisiune, o atribuire, o solidarizare, o decădere etc. Întotdeauna consecinţa premisei majore „dispune" ceva şi dispoziţia trece, individualizată, în concluzie. Numim silogisme decizorii aceste deducţiuni care sfârşesc cu o hotărâre.

12. S-a observat mai puţin că în silogismele decizorii faptele enunţate de premisa minoră apar cu o calificare juridică, turnate gata într-un concept de drept: X a săvârşit un furt. Numai datorită formei juridice pe care a îmbrăcat-o, predicatul premisei minore (furtul) poate fi înserat în condiţia premisei majore. Căci această condiţie, contrar celor susţinute de mulţi autori, nu include direct fapte reale (*Tatbestand*) ci ipotezele juridice (*Rechtsvoraussetzungen*)

[29] R. Stammler: *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, ed. 3, p. 260.

sau concepte juridice în care faptele nu pot intra decât după ce au fost supuse unei operaţiuni de definire juridică, după ce au fost transpuse din domeniul realităţii în acela al dreptului. În toate hotărârile judecătoreşti se întâlnesc, înainte de silogismul decizoriu final, o serie de calificări pregătitoare: „Având în vedere că faptul întruneşte elementele delictului de calomnie" sau „având în vedere că evenimentele nu pot fi considerate cazuri de forţă majoră" şi aşa mai departe. Pentru a se ajunge la silogismul decizoriu, trebuie să se fi parcurs o fază anterioară şi anume aceea de formulare tehnică, de definire a faptelor din punct de vedere juridic. Definirea juridică se face tot printr-un silogism, prin silogismul calificator. De data aceasta nu mai avem cuprinsul faptului (*Tatbestand*), ci expresia lui juridică – conceptul corespunzător. Propoziţiunea stabileşte o corespondenţă între doi termeni, dintre care primul aparţine realităţii, cel de al doilea dreptului. În fond este ceva mai mult decât o corespondenţă, deoarece conceptul juridic redă stările de fapt, transfigurându-le. El începe prin a exprima faptele sintetic, rezumativ şi ordonat. Conceptele juridice reduc realitatea, o condensează şi o raţionalizează oricât de confuză şi abundentă ar fi ea. Este deci un fel de transcriere ordonatoare şi –de ce n-am spune-o? – schematizantă. Oricum, operaţiunea de calificare sau de definire juridică a faptelor este de o importanţă covârşitoare. Pentru două motive. Întâi, după cum am văzut, silogismul decizoriu nu lucrează cu fapte brute, ci cu fapte calificate, cu expresia juridică a faptelor. „Conceptualizarea" este o condiţie sine qua non a unei bune aplicări a normei. O definire juridică greşită, şi hotărârea din concluzie, deşi formal corectă, va consacra nu numai o eroare, dar – ceea ce este mai grav – o injustiţie. În al doilea rând însemnătatea conceptelor vine din aceea că ele nu sunt numai un mod de exprimare al faptelor, ci şi un mod de „menţinere" al ordinei juridice, al dreptului (*Rechterhaltung*). Conceptul şi definiţiile fixează nu numai obiectele juridice, dar şi raporturile logice generale care exprimă însuşi echilibrul sistemului juridic. Pentru armonia funcţională a dreptului, faptul că noţiunea de drept real implică dreptul de suită şi de preferinţă, este mai important decât orice reglementare concretă. De asemenea, conceptele de responsabilitate, culpă, act juridic, cauză sau relaţiile dintre noţiunile de interes, acţiune, drept etc. asigură existenţa şi mersul întregului sistem juridic.

13. Să trecem acum la chestiunea principală din acest capitol şi să ne întrebăm în ce măsură ori în ce sens calificarea şi definirea modifică realitatea. Care este raportul dintre conceptul juridic şi faptele naturale?

Uneori, când realităţile ce urmează a fi exprimate în limbaj juridic sunt deosebit de simple, conceptul juridic va avea şi el un cuprins la fel de simplu şi transpunerea va fi greu de observat. Astfel lovirea constituie delictul de lovire... Totuşi nici aici nu este vorba de o echivalenţă, deoarece conceptul juridic de lovire implică un sens de ilicit, de nelegitimitate pe care nu îl găsim în conceptul obişnuit. Conceptul juridic – nu trebuie uitat – este opera unei aprecieri, a unei judecăţi de valoare etică. Faptele sunt trecute, aici, prin filtrul categoriei „condamnabilului", pe care juristul îl adaugă faptelor de la el. De aceea, noţiunea juridică rezultată nu mai are aceeaşi întindere ca aceea naturală. Lovirea, în cadrul dreptului de corecţie, a părintelui nu constituie delict, deşi ca fenomen real este identică cu celelalte loviri.

De cele mai multe ori însă, formularea conceptuală juridică va însemna mai mult o schimbare de conţinut decât o modificare de sferă. Realitatea – fizică, psihică, socială – va fi reconstruită în sensul că multiplicitatea va fi redusă la unitate, fluenţa la stabilitate, confuzia la preciziune şi coerenţă. Selecţiune şi ordonare. Din toate aserţiunile injurioase, juristul nu reţine drept „calomnie" decât pe acelea ale căror elemente de fapt se sistematizează în jurul publicităţii şi atingerii stimei sociale.

Perspectiva juridică prilejuieşte, impune chiar, de asemenea, ierarhizarea conceptelor acolo unde, din punct de vedere real, nu există decât o masă nediferenţiată de fapte. Astfel nu orice luare nedreaptă este furt, nu orice furt este abuz de încredere, nu orice abuz de încredere este delapidare, deşi *realiter* toate sunt „luări".

Alteori, conceptul juridic nu distinge şi nu adaugă, ci deviază făţiş sensurile obişnuite. Fructele civile sunt cu totul altceva decât fructele naturale. Patrimoniul juridic este altceva decât patrimoniul real, economic.

În aceste cazuri extreme, sensul juridic apare pur şi simplu absurd din punctul de vedere al realităţii naturale. Profanul nu va obosi niciodată mirându-se despre modul cum înţelege juristul deosebirea dintre bunuri mobile şi imobile. În această privinţă, dreptul săvârşeşte adevărate minuni. Bunuri mobile devin imobile prin afecţiune la un bun imobil, deşi îşi păstrează natura lor mobilă. La rândul lor, bunurile imobile, deşi nu suferă încă nici o transformare, sunt considerate ca mobile pentru părţile care au convenit acest lucru, dar numai pentru ele, căci pentru terţi sunt tot imobile. Seria ciudăţeniilor poate continua. În drept, omul face acte înainte de a se naşte, iar după moarte, voinţa testatorului călăuzeşte zeci de ani aşezământul fundat de el. Explicaţia „absurdităţilor" juridice este simplă: realitatea

dreptului nu coincide cu aceea naturală. Deosebirea apare cu toată evidenţa în analiza conceptelor de voinţă juridică şi persoană morală. Cele mai adâncite cercetări în această privinţă le datorăm prof. Djuvara, care a dovedit[30] că cele două concepte reprezintă construcţii raţionale, creaţiuni ale gândirii logice şi ca atare ele sunt deosebite prin natura, prin conţinutul şi prin implicaţiile lor, de tot ceea ce oferă realitatea naturală ca asemănător. Cercetând în special voinţa contractuală, creatoare de efecte juridice, prof. Djuvara arată că din punct de vedere empiric, psihologic, nici nu este posibil un acord real de voinţe, o coincidenţă efectivă întrucât fiecare stare psihică are un caracter de unicitate, este o sinteză originală, care nu va reveni niciodată la fel. „Două voliţiuni, ca simple acte psihice, nu se repetă prin urmare niciodată exact aceleaşi, nici chiar în conştiinţa aceluiaşi om. Cum s-ar putea ele oare repeta vreodată în două sau mai multe conştiinţe deosebite." Acord empiric de voinţe nu există. Conceptul juridic de convenţiune vizează numai acordul scopurilor raţionale, identitatea intenţiilor logice, care sunt atribuite părţilor. Pentru a fi juridice, voliţiunile psihologice trebuie să se „depăşească", să se „integreze în cadrul unor coordonate obiective", să aibă coerenţă şi continuitate. „De aceea voinţa convenţională este concepută ca fiind constantă şi consecventă, pe când voliţiunile de fapt sunt fluctuante, uneori chiar contradictorii."

Voinţa juridică este obligatoriu neschimbată, egală cu sine însăşi, matematică, în timp ce voinţa de fapt a părţilor se poate schimba şi se schimbă într-adevăr în cursul executării, fără a putea prin aceasta să altereze validitatea juridică a convenţiei. Rezultă de aici că fundamentul convenţiei, valoarea ei, nu stă în faptul empiric al voinţelor subiective, ci în ideea logică, obiectivă, că „a face pe cineva să creadă că vom realiza ceva şi a nu ne ţinem de cuvânt este desigur contradictoriu" (p. 40). Conceptul de voinţă juridică se obţine aplicând voinţelor empirice principiul ordinei unitare, necontradictorii (*Widerspruchlosigkeit*). Este o voinţă construită, atribuită părţilor, uneori împotriva voinţei lor reale (interpretarea, contractul prin adeziune).

În conceptul de persoană morală, deosebirea celor două planuri – real şi juridic –se observă mai uşor. În cazul unei fundaţii înzestrate cu personalitatea juridică, voinţei juridice nu îi mai corespunde nimic în domeniul fizic

[30] *Analiza ideii de convenţia în drept*, 1940 şi *La natura della personalita giuridica*, în „Rivista internazionale di filozofia del diritto", 1936, II.

şi psihic, căci oamenii, prin care se manifestă voinţa juridică, sunt organul voinţei, nu titularul ei. Dar chiar atunci când există un subiect real – o persoană fizică –el nu este identic cu subiectul juridic care este conceput – spune prof. Djuvara –ca „centrul de atribuire al drepturilor şi al obligaţiilor, ca punctul de convergenţă al unui sistem de cunoştinţe practice".

Bineînţeles, faptele nu pot fi înlăturate din conceptele juridice, oricât de construite ar fi acestea. Ele sunt necesare, dar numai ca o condiţie de constituire, ca un strat fecund din care urmează a creşte, după determinările naturii sale proprii, tulpina dreptului, a fenomenului juridic. Elementele pământului trec desigur în plantă, dar aici se transformă, servesc o nouă ordine, participă la altă viaţă. S-ar putea spune că dreptul absoarbe faptele şi le transfigurează după criteriile inerente naturii sale normative. Operaţiunea tehnică prin care se realizează acest mister euharistic este conceptualizarea şi definirea juridică.

Din consideraţiile făcute asupra conceptului juridic, să reţinem că poarta de intrare în lumea dreptului o formează silogismul calificator, care dă expresie juridică faptelor, transpunând realităţile empirice, naturale, în planul juridic.

14. Trecând la categoria a doua de silogisme judiciare – cele decizorii – vom face o serie de observaţii asupra originii şi compoziţiei premisei majore şi nu ascundem că vom încerca să aruncăm lumini asupra unei probleme care niciodată, după câte ştim, nu a fost privită din acest punct de vedere. Vom avea astfel prilejul de a arăta cum analiza silogismului judiciar infirmă într-un chip foarte pozitiv anumite teze pozitiviste, în special identificarea dreptului cu corpul dispoziţiilor legale. Sub acelaşi unghi logic se pot de asemenea trata cu mult folos chestiuni ca interpretarea legii şi întregirea lacunelor, care pot exista în dreptul pozitiv. Logica dreptului dă astfel mâna – mâna de ajutor – filozofiei juridice.

S-ar părea, la prima vedere, că dacă filozofia sau ştiinţa dreptului pot depăşi în urmărirea scopurilor lor dreptul pozitiv, în schimb practica judiciară, dreptul aplicat de către instanţe, trebuie să rămână în mod fatal la dispoziţiile solemn promulgate la lege. S-ar părea deci că silogismul judiciar nu poate cuprinde în premisa majoră decât o dispoziţie legală. Este adevărat că aflăm ramuri întregi ale dreptului în care nu putem să pronunţăm o hotărâre fără a o putea întemeia pe un text de lege. În domeniul penal al represiunii – *nullum crimen sine lege* – în domeniul fiscal al impunerii,

acolo unde fiecare decizie stabileşte pedepse sau sarcini, este firesc să nu se permită decât decizii autorizate expres de legiuitor.

Ar fi greşit însă a se crede că tribunalele îşi construiesc silogismele lor decizorii pornind numai de la lege. De foarte multe ori ele dau hotărârea, întemeindu-se pe propoziţiuni de logică juridică, pe acele principii care domină legile însăşi. Astfel, aplicând un contract, judecata respinge interpretatea care ar avea drept rezultat ca o parte să aibă toate avantajele, iar alta numai dezavantaje, căci – motivează instanţa – *ubi emolumentum ibi onus*. Aceasta înseamnă a avea o premisă majoră cu următorul cuprins: este logic ca cine are folosul unei situaţii să suporte şi sarcinile legate de ea. Însăşi gândirea raţională interzice să înţelegem contractele leonin, căci ea nu poate concepe ca un act bilateral să fie fără cauză pentru o parte. O altă propoziţiune de logică juridică, des întrebuinţată, este aceea că nimeni nu poate avea mai multe drepturi decât avea autorul său. Sub o formă mai pregnantă: *nemo ad alium plus juris transfere potest quam se ipse habet*: sub o formă mai simplă: *nemo dat quod non habet*. Acest principiu cu care s-a încercat a se rezolva chestiuni deosebit de controversate – în dreptul nostru vânzarea lucrului altuia – îşi găseşte aplicarea în special în materia transmisiunilor imobiliare, fiindcă aici autorul are o situaţie mai stabilă, drepturile lui prezintă o consistenţă şi o publicitate care fac posibil un control mai riguros, un „calcul" juridic. Dintre numeroasele principii de logică juridică ne mulţumim a mai cita: *sublata cauza tollitur effectus, quod nullum est nullos producit effectus, qui protest majus et minus ei licere debemus, donner et retenir ne vaut* etc.

În sfârşit, dacă cercetăm cu atenţie motivele pentru care instanţele se îndepărtează la un moment dat de o soluţie şi se îndreaptă în direcţie contrară, vom observa cu mirare că hotărârea „coteşte" de foarte multe ori datorită contactului neaşteptat cu un concept suprapozitiv, extralegal, precum: justiţia, bunele moravuri, buna credinţă, ordinea publică. Inversând mitul lui Anteu, dreptul prinde noi puteri de viaţă, atunci când atinge zona supraterestră, lumea valorilor logice şi morale... De câte ori nu se întâmplă ca judecătorul să respingă o interpretare, poate mai aproape de texte, pentru considerentul că ar duce la favorizarea părţii care este în culpă şi deci ar constitui o primă de încurajare acordată neexecutării. Alteori, premisa majoră se referă pur şi simplu la un concept suprem de justiţie, respingând ceea ce contrazice sensul fundamental al lui. Astfel, se poate citi în fruntea raţionamentelor judiciare propoziţiuni ca acestea: ar fi injust ca..., ar fi imoral să..., ar fi

contrar ordinii juridice şi altele. Oricum am înţelege aceste noţiuni, fie logic-obiectiv, ca valori ideale de sine stătătoare, fie sociologic ca stări reale ale colectivităţii, folosirea lor dovedeşte că viaţa adevărată a dreptului se întinde departe pentru cadrul îngust şi rigid al prescripţiilor legale. Contemplat în lumina logicii juridice, peisajul dreptului apare mult mai bogat şi mai cuprinzător decât bănuiau corifeii şcolii exegetice când proclamau: „toată legea şi nimic altceva decât legea". Acest crez pozitivist – considerat şi astăzi ca valabil dacă nu pentru teoria, sigur însă pentru practica judiciară a dreptului – este infirmat tocmai de analiza silogismului judiciar decizoriu.

Pentru *avocat*, cunoaşterea structurii silogismului judiciar şi a compoziţiei premisei majore este de o importanţă capitală. Nu trebuie uitat că procesele se câştigă mai uşor năruind teza adversarului, decât pledând teza proprie. Părerea comună despre arta avocatului – artă a contrazicerii, a negaţiunii – nu este chiar atât de neîndreptăţită. Totuşi – ciudat – negaţiunea aceasta cere în prealabil un serios efort de construcţie sau, mai exact, de reconstrucţie. *Trebuie reconstruit*, cu toată rigoarea silogistică, *raţionamentul onoratului adversar*, raţionament pe care acesta – avocat şi el – îl prezintă adesea sub o formă tulbure sau trunchiată, ca şi când premisa majoră ar fi o evidenţă de la sine înţeleasă. De aici prima regulă practică a pledoariei: înainte de a combate *concluzia* părţii adverse, să se încerce a o înlătura, căutându-se *viciile premisei* pe care se întemeiază. Nu se poate deosebi argumentul de afirmaţie decât urcând *à rebours* cursul silogismului, descoperind şi cântărind premisa majoră. Urmând acest precept, avocatul va observa că cele mai impresionante expresii ale adversarului, din acest punct „ar fi neconceput ca" – sau „este inadmisibil să" – nu sunt decât mijloace pentru a ascunde lipsa unei temeinice premise majore.

*

După ce a depus ca martor obiectiv şi important într-o problemă de filozofie a dreptului, logica silogismului îşi vede concluziile transformându-se în norme pentru arta argumentării şi a persuasiunii judiciare. O trecere directă, puţin obişnuită, de la idee la elocvenţă, de la justiţie la pledoarie... Dacă preocupările logice ale juriştilor ar fi mai susţinute şi dacă prin aceasta trecerea aici schiţată ar deveni o legătură stabilă, un drum şi o metodă, am putea aştepta vremea fericită când orice justiţie va fi elocventă şi elocvenţa va fi numai justă.

O ÎNCERCARE DE TIPOLOGIE JURIDICĂ

Conceptul de „tip" este dintre cele mai vechi şi mai nobile, de vreme ce însuşi divinul Platon hotărâse ca lucrurile din lumea sensibilă să le corespundă, în lumea ideilor, modele eterne şi incoruptibile, esenţe pure reprezentând tipul perfect al celor imperfecte... Cu timpul, conceptul a mai pierdut din înălţimea metafizică, dar a păstrat înţelesul de esenţă şi rangul evocat de cuvântul, frumos şi sugestiv, de „archetypus". Acestea erau încă stăpânitoare atunci când Goethe a folosit noţiunea în cercetarea naturii vii, a formelor organice. Erau stăpânitoare şi l-au stăpânit, căci ce altceva este vestitul „fenomen originar" care-i îngăduia să descopere în floare transformarea frunzei, în germene prefiguraţia plantei, decât un „archetypus" văzut de un poet în desfăşurarea sa plastică? Inventând *Urphänomen*-ul, Goethe cobora un concept metafizic în realitatea concretă. De acum ideea de tip devine metodă ştiinţifică. Începe „pozitivarea" ei, aplicaţiile şi rezultatele. Care domeniu era mai potrivit pentru aceasta?

Ştiinţele naturale, posedând încă de mai înainte noţiunile de gen, specie sau familie şi folosind pentru scopurile lor imediate operaţiuni logice bine reglementate ca definiţia, clasificarea şi diviziunea, nu simţeau prea tare nevoia unei noi metode, deşi nu au lipsit glasuri care să afirme că determinarea tipologică îşi are rostul ei şi ar fi chiar superioară clasificării, deoarece „clasa" poate fi rezultatul unui criteriu artifical, pe când, „tipul" exprimă întotdeauna o legătură organică[31].

Mai mult decât ştiinţele naturale, ideea de „tip" şi-a găsit locul şi buna întrebuinţare în ştiinţele morale. Aici fiecare fenomen are un înţeles, o semnificaţie pe care o realizează mai mult sau mai puţin. Sunt posibile aici treptele de perfecţiune şi tendinţe către un scop ideal, atât de favorabile pentru

[31] Cu exemplul lui Cournot, relatat de Lalande: clasa fiinţelor zburătoare este artificial formată, întrucât întruneşte trei tipuri organice complet deosebite: paserile, insectele şi cheiropterele.

formaţia tipurilor. Faptele de conştiinţă şi obiectivările lor se exprimă mai uşor în tendinţe tipologice decât în concepte şi în clase de concepte, deoarece limitele riguroase ale sferei şi socotirea exactă a conţinutului este foarte grea în acest domeniu prin excelenţă *ondoyant et divers*. În orice caz, în ştiinţa sufletului există astăzi o tendinţă netăgăduită de a înlocui abstracţiunea omului în genere, cu felurile oamenilor. Psihologia diferenţială dobândeşte tot mai multă însemnătate şi în urma lucrărilor lui W. Stern, Müller-Freienfels, Bärwald, Jaspers, tinde să devină o pură tipologie. În sociologie, Durkheim şi, după el, elevii săi alcătuiesc o clasificare a societăţilor, în fond o tipologie de factură empirică. Max Weber face mai mult: gândeşte tipologic întreg cuprinsul de probleme al sociologiei. După Gurvitch, tipologia este chiar o „dimensiune" permanentă şi necesară a studiului sociologic alături de cea genetică şi sistematică[32].

În drept, posibilitatea unei tipologii a fost întrevăzută în primul rând de juriştii care prin orientarea lor sociologică erau aduşi să constate varietatea sistemelor juridice şi să încerce gruparea lor în mai multe tipuri, după raportul de asemănare al conţinuturilor sau după caracterele structurale.

Dacă ar trebui să dăm nume de autori, am menţiona pe Ehlich, a cărui *Grundlegung der Soziologie des Rechtes* pune problema tipologiei juridice – e drept, fără a o rezolva.

Durkheim a elaborat o tipologie juridică pornind de la compararea materiei sistemelor de drept. Criteriul material nu este singurul cu putinţă. Etnologii, mai ales cei care urmează părerile lui Lévy-Bruhl asupra mentalităţii primitive, vor găsi, desigur, între tipurile juridice deosebiri de structură.

În sfârşit, cea mai recentă încercare în direcţia tipologiei juridice, aceea a prof. Tuka, este şi cea mai originală, întrucât nu porneşte nici de la deosebiri de conţinut, nici de la deosebiri de structură, ci de la elementul fundamental. În genere, susţine prof. Tuka, ordinea juridică are pretutindeni aceleaşi elemente esenţiale, „dimensiunile" sistemelor juridice sunt constante. Totuşi, după cum o dimensiune sau alta devine fundamentală, după cum sistemul se centrează în jurul unui singur element, iar celelalte, fără a dispărea, sunt în funcţiune de acela, avem diferitele tipuri de ordine juridică.

Ni se pare că punctul de vedere al prof. Tuka este cel mai justificat. În orice caz, se potriveşte cel mai bine cu principiile logice pe care se întemeiază, după noi, orice tipologie.

---

[32] *Eléments de sociologie juridique*, 1939.

Înainte de a ne ocupa cu ideile prof. Tuka, socotim necesară lămurirea acestor fundamente cu atât mai mult cu cât nici cei care au mânuit metoda tipologică, nici cei care controlează toate metodele – logicienii – nu şi-au dat osteneala să vadă că faţă de existenţa operaţiunilor de clasificare şi diviziune – consolidate şi cu o funcţiune foarte asemănătoare determinării tipologice – posibilitatea logică a noii metode trebuie neapărat dovedită. Trebuia să se arate care sunt virtuţile speciale conceptului de „tip" şi, pornind de la ele, de ce noţiunea de „gen", „familie" sau „specie" nu poate înlocui pe aceea de tip. Mai departe, trebuia să fie puse în lumină deosebirile între tipologie şi clasificare. În sfârşit, trebuia risipită o ultimă nedumerire referitoare la raporturile dintre obiectele concrete şi tipurile în jurul cărora le grupăm. Într-adevăr, mulţi trebuie să fie fost aceia care, convinşi că tipul se formează *grosso modo* prin compararea unei serii de obiecte urmată de abstragerea însuşirilor comune şi ştiind că aceasta este procedura ordinară de formare a conceptelor, se vor fi întrebat dacă obiectele se comportă în acelaşi fel faţă de tipul care le reprezintă ca şi faţă de conceptul care le exprimă.

În primul rând, *tipurile trebuie deosebite cu grijă de conceptele generice*, întrucât apar în situaţii deosebite şi au finalităţi deosebite. Conceptele generice, oricare ar fi întinderea lor, se formează toate prin abstragerea notelor comune dintr-un număr mai mare sau mai mic de noţiuni. Este absolut indiferent în această privinţă până unde merge abstracţiunea: dacă se opreşte la familie sau urcă mai departe la specie, la gen ori la clasă. Important pentru noi este numai *sensul* operaţiei: conceptul generic *elimină diferenţele individuale*, lasă deoparte elementele specifice, trece peste caracteristice sau divergenţe. Condiţia de comprehensiune a genului este reducerea realităţii. Vroind să cuprindă cât mai mult, conceptul generic este silit să se mulţumească cu tot mai puţine elemente comune. *Unifică, dar* pentru aceasta *sărăceşte*. Dimpotrivă, tipul integrează fără a scădea conţinuturile, ordonează fără a reduce. Tipologia grupează păstrând caracterele individuale, ea prosperă în multiplicitate, se complace în variaţiune. Contrastul se cere explicat.

Atunci când o serie de obiecte sau o serie de noţiuni prezintă o notă comună – sau mai multe – ea poate fi subordonată unei noţiuni superioare în al cărei conţinut nu putem introduce decât ceea ce este comun tuturor exemplarelor individuale. Fie trei noţiuni al căror cuprins îl notăm cu literele: ABCD, BCDE şi ABCE. Noţiunea supraordonată sau generică va fi BC. Dacă adăugăm seriei altă noţiune: CDEF şi căutăm un gen pentru

toate patru, conţinutul noţiunii generice se va reduce la „C", aceasta fiind singura notă comună. Elementul B nu mai poate fi considerat ca însuşire a genului căci, deşi prezent în primele trei cazuri, lipseşte în ultimul. Nota generică trebuie să fie comună în sensul cel mai riguros. Exemplarul care nu o posedă este exclus din serie sau, dacă este menţinut, seria nu mai are unitate logică, noţiunea generică se destramă.

Se poate însă întâmpla ca seria să nu vădească o notă comună în absolut toate exemplarele şi totuşi acestea să formeze în mod vizibil o unitate, dar nu o unitate datorită asemănărilor unui exemplar real cu alt exemplar real, ci datorită asemănării tuturor exemplarelor reale cu un exemplar închipuit, construit *ad-hoc*. Fie, de pildă, noţiunile ABCDe, ABCdE, ABcDE, AbCDE şi aBCDE, în care „A" şi „a" reprezintă însuşiri opuse. Tot astfel „B" se opune lui „b", „C" lui „c" şi aşa mai departe. În acest caz, este cu neputinţă să se formeze o noţiune generică, deoarece nu există nici un element care să se regăsească identic în toate cinci noţiunile. Totuşi se poate observa cu uşurinţă că seria, luată în întregime, este mai aproape de ABCDE decât de grupul opus: abcde. Noţiunea ABCDE nu este *dată*, ci este *construită* în sensul datelor, ea reprezintă unitatea datelor spre care *tinde* seria, dar pe care nici unul din exemplare nu o realizează desăvârşit, în totul. Grupul ABCDE nu poate forma noţiunea generică a seriei, dar este forma ei cea mai caracteristică, *tipul* care împlineşte *năzuinţa* seriei. De aceea tipul are un caracter de anticipare, el promite mai mult decât cuprinde realităţi.

Rezultă de aici că atunci când nu există note comune şi deci nu este posibilă nici formarea noţiunilor generice, *tipologia* care *nu pretinde identităţi, ci concordanţe*, se poate totuşi constitui. Ea apare şi se dezvoltă fără greutate acolo unde domneşte multiplicitatea, formele intermediare, continuitatea, fluenţa. Tipul permite a exprima similitudinea, înrudirea obiectelor pentru care nu s-ar putea găsi un grup comun de caractere conceptuale şi care totuşi îşi aparţin, merg împreună spre un scop unitar sau într-o direcţie constantă. În toate aceste situaţii, obiectele pot fi reprezentate printr-un tip, dar nu pot subordonate unei noţiuni generice. „Nu există decât grupuri naturale, pe baza unor calităţi înrudite sau asemănătoare care totuşi nu permit să se formeze un concept generic, care să exprime apartenenţa lor comună, iar prin comportamentul lor special contrazic exigenţele pure ale schematismului logic". (*Sigwart, Logik*, ed. 5, II, p. 735). Domeniul tipurilor este viaţa şi mai ales viaţa morală unde noţiunea nu mai înseamnă tiparul rigid, ci *limita ideală* de care fenomenele

se apropie mai mult sau mai puţin, *formă optimă, idee*, pe care fenomenele o realizează în diferite grade de perfecţiune. Exemplele sunt la îndemâna oricui. Tipul mistic sau tipul raţional, tipul eroului sau al înţeleptului se realizează în viaţa socială mai mult sau mai puţin, fiinţele particulare le întrupează într-o măsură mai mare sau mai mică. Din contră, în câmpul conceptelor generice, aplicate mai ales naturii şi materiei inerte, nu există trepte de perfecţiune. Un obiect nu poate fi „mai mult sau mai puţin" masă, o specie nu poate aparţine „foarte puţin" genului, vertebratele nu reprezintă noţiunea de animal „mai strălucit" decât nevertebratele. Tipul stă în alt raport cu realitatea concretă decât conceptul generic. El exprimă cu incomparabil mai multă *elasticitate* tot ce e susceptibil de succes, de reuşită: tendinţe, scopuri, forme ideale, caracteristice. Tipologia mijloceşte unităţi dinamice, întemeiate pe ideea de *valoare. În tipologie, înălţimea se dobândeşte prin perfecţiune, nu prin abstracţie.* Tipul nu elimină, ci potenţează. Obiectele nu pierd nimic din bogăţia cuprinsului, dimpotrivă sub lumina strălucitoare a tipului ele capătă culoare şi relief. Astfel se face că deşi construit numai cu închipuirea, tipul pare mai adevărat decât obiectele reale în care sălăşluieşte, aşa cum originalul este mai adevărat decât copia. Nici Sigwart, în tratatul său de logică, nu a găsit altă comparaţie mai potrivită pentru tip şi obiect decât aceea platoniciană, dintre model şi copie.

Noţiunile despre formele organice – scrie Sigwart – dacă le percepem în înţelesul lor sunt totuşi tipuri gândite, imagini primordiale şi modele, iar indivizii particulari sunt copii ale lor, copii mai mult sau mai puţin reuşite, mai mult sau mai puţin desăvârşite." (*Logik*, ed. 5, p. 466).

Aşadar, atunci când în lipsa unei note comune formarea de genuri sau de clase nu este posibilă, gruparea noţiunilor se poate face totuşi prin integrarea lor în tipuri gândite, care nu reduc, ci completează conţinuturile. Pentru aceasta, însă, tipurile se aşază faţă de conţinuturi şi faţă de realitate într-un raport oarecum axiologic, *de la perfect la imperfect.* Definiţiile pe care autorii le dau noţiunii de „tip", presimt în genere acest raport şi îl exprimă prin introducerea ideii de „model" sau de „formă desăvârşită". Astfel, după Wundt, tipul este „forma în care însuşirile unei serii de forme înrudite sunt reprezentate în modul cel mai desăvârşit", iar după Lalande, este „un model determinând forma unei serii de obiecte care derivă din el". Prinzând ceva din adevăr, definiţiile acestea sunt însă cu totul neîndestulătoare. În afară de faptul că lasă deoparte deosebirea arătată mai sus dintre tip şi concept generic, ele mai păcătuiesc şi prin aceea că indică numai funcţiunea de integrare a tipologiei – aceea care o apropie de clasificare – dar nu bănuiesc şi nu spun

nimic despre a doua funcţiune a tipologiei: diferenţierea. Tipologia permite diversificarea unei noţiuni prin accentuarea felurită a elementelor componente, prin distribuirea importanţei când unui caracter, când altuia. Este de remarcat că şi în acest caz metoda tipologică intervine atunci când operaţiunile clasice ale logicei – în speţă diviziunea – nu mai sunt de folos. Într-adevăr, diviziunea îngăduie a despărţi o noţiune în mai multe subclase, în mai multe unităţi inferioare, dar cu condiţia neapărată ca între aceste clase să existe deosebiri de conţinut. O clasă trebuie să posede cel puţin o notă, o însuşire care să lipsească celorlalte clase. Dacă unităţile în subordine, ca să zicem aşa, au aceleaşi elemente componente, diviziunea nu mai este posibilă.

În această situaţie, este totuşi posibilă *diversificarea tipologică*. Astfel, oamenii se pot grupa în tipul vizual, tipul auditiv etc. Fiecare tip are toate funcţiunile, dar accentul cade de fiecare dată pe altă funcţiune. Nici unul din caracterele interne nu lipseşte, conţinutul este identic, suma este aceeaşi, dar raportul de importanţă dintre caracterele interne se schimbă, fiecare tip are altă notă fundamentală. Să ne reprezentăm operaţiunea schematic, aşa cum am făcut în cazurile precedente. Dacă ABCD este conţinutul unei noţiuni, vom putea determina înlăuntrul ei patru tipuri deosebite după cum predomină caracterul A, B, C, sau D. Vom avea deci tipurile: ABCD, ABCD, ABCD şi ABCD, litera apăsată fiind „dimensiunea fundamentală" a tipului. Caracterul fundamental nu se mulţumeşte însă a ocupa locul prim în ordinea importanţei, ci se răsfrânge asupra celorlalte, le împrumută orientarea şi înţelesul lui, le atrage şi le face să cristalizeze în jurul său. Elementele rămân aceleaşi, dar sistemul format de ele se organizează diferit, căci fiecare element poate deveni centrul sistemului şi creatorul unui nou tip. Vor fi deci atâtea tipuri posibile câte elemente există. De aceea, enumerarea cuprinsului trebuie făcută cu multă grijă pentru ca să fim siguri că sunt epuizate toate posibilităţile tipologice. În această privinţă, este preferabil a se porni de la analiza logică a noţiunii decât de la observaţia empirică a obiectelor în care se concretizează noţiunea.

Acesta chiar este modul de procedare al prof. Tuka. Tipologia dezvoltată în lucrarea sa recentă[33] este o tipologie de diferenţiere pentru că autorul ei nu tinde să determine tipul sistemelor juridice, ci tipurile ordinii juridice. El substituie singularului un plural, nu invers. În acelaşi timp, el încearcă a-şi întemeia cele şase tipuri descoperite pe înseşi categoriile înţelegerii omeneşti.

---

[33] *Die Rechtssysteme, Grundriss einer Rechtsphilosophie*, 1941.

După Tuka, ordinea juridică şi în genere viaţa socială are şase „dimensiuni", corespunzătoare, cu o excepţie, întrebărilor din hexametrul latin: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quommodo, quando*. În mod logic, acţiunea socială se determină subiectul, mijloacele, scopul, modalitatea, timpul şi locul acţiunii. Altă posibilitate nu mai există. Într-adevăr, orice fapt social se împlineşte: 1) de către oameni cu diferite însuşiri corporale şi spirituale (*quis* – subiectul), 2) prin folosirea anumitor mijloace care le stau la dispoziţie (*quibus auxiliis* – mijloace – materia), 3) pentru atingerea unui scop, a unei stări anumite, 4) prin executarea cât mai desăvârşită a scopului propus (*quommodo* – cum, modalitatea), 5) în cadrul succesiunii timpului (*quando* – timpul) şi 6) într-un loc anumit (*ubi* – locul). După cum domină un factor sau altul se nasc următoarele tipuri juridice:

Tipul carnin – factor dominant: subiectul, forţa
Tipul domin – factor dominant: materia
Tipul mercin – factor dominant: starea
Tipul artin – factor dominant: modalitatea
Tipul tumultin – factor dominant: timpul
Tipul vicin – factor dominant: spaţiul

Pentru denumirea tipurilor, Tuka foloseşte cuvinte formate de el cu ajutorul limbii latine. După primul moment în care aceşti termeni cu rezonanţe esperantiste produc, probabil cu voia autorului, o legitimă surpriză, cititorul recunoaşte uşor folosul acestei nomenclaturi artificiale: ea înlătură toate conflictele sentimentale sau ideologice pe care termenii vechi (de exemplu tip industrial, tip liberal, tip burghez) le poartă pretutindeni cu ei şi apoi asigură fiecărui tip o singură semnificaţie şi anume aceea esenţială, dată de dimensiunea fundamentală.

Interesul principal al lucrării prof. Tuka stă în descrierea însăşi a tipurilor, descriere pe care o vom înfăţişa în trăsăturile esenţiale, regretând că nu putem comunica, o dată cu ideile, verva, inteligenţa şi plasticitatea expunerii.

În sistemul juridic de tip *carnin* (*caro, carnis* – carne) valoarea supremă este corpul omenesc, persoana fizică, „învelişul" carnal. Deosebirile de vârstă, de sex sau de rasă vor avea consecinţe adânci şi regimul juridic va fi în funcţiune de originea şi de „situaţia biologică" a indivizilor. Instituţii întregi se pot naşte pe temeiul acelor diferenţe, cum sunt grupările închise ale ienicerilor şi mamelucilor sau haremul. Totemul, simbol al originii comune şi incorporarea strămoşilor, aparţine de asemenea mentalităţii carnine din primele timpuri. Aceeaşi mentalitate atribuie morţilor un corp

şi nevoi trupeşti pe care cei vii au datoria să le satisfacă prin forme de cult potrivite (ofrande de alimente, banul trecerii etc.).

Cu aceste credinţe, viaţa socială va fi dominată de grupurile care rezultă din comunitatea de sânge: familia, neamul (în sens restrâns), seminţia. Familia mai ales formează sau unitatea constitutivă sau modelul activităţii sociale. Religia, economia, statul, armata, educaţia au fie structura, fie stilul familiei.

Statul carnin, la începuturi nici nu se întemeiază pe alt fapt decât pe înrudire, pe *Blutverwandtschaft*. În forma „gentilică", statul este condus de pătura nobilitară organizată familial după descendenţă şi riguros separată de supuşi. Roma străveche era un stat carnin gentilic. Când masa supuşilor se măreşte, iar conducerea se concentrează asupra unei singure familii, suntem în faţa formaţiei „patriarhale" a statului carnin. Posedă acest caracter părintesc despotismul arab (Harun-Al Raşid), monarhiile „luminate" din secolul XVIII-lea sau republicile din Paraguay.

Acolo unde există o puternică pătură mijlocie, aptă a exercita funcţiunile administrative şi tehnice ale statului, se naşte o altă formă carnină: statul birocratic (exemplu clasic: mandarinatul chinez). Tot tipului carnin îi aparţine statul etnografic în care sentimentul diviziunii pe ginţi sau seminţii a dispărut, dar deosebirile de origine şi de rasă sunt încă puternice, acordând celor „puri" avantaje, drepturi şi preferinţe. „În viaţa publică, de tip carnin, hotărâtoare nu sunt capacitatea şi serviciile, ci originea."

În dreptul carnin, corpul omenesc, cu însuşirile sale bio-fiziologice, este nu numai obiect de ocrotire sau pedeapsă, ci şi măsură a valorii, criteriu de disciplină juridică. Tot ceea ce se referă la persoana fizică a omului este supus unei amănunţite reglementări. În lumea carnină, căsătoria este una din instituţiile cele mai importante şi toate chestiunile privitoare la viaţa conjugală sunt de interes public. Ordinea carnină aduce căsătoriei limitări riguroase (rudenie, rasă), atribuie părinţilor puteri mari de hotărâre, determină anumite forme matrimoniale (leviratul, căsătoria între fraţi), repudiază celibatul sau despărţirea, impune prescripţii eugenice şi altele. Condiţia copiilor în familie nu este întotdeauna egală. Ordinea naşterii conferă anumite drepturi. Uneori primul născut, alteori ultimul se bucură de privilegii speciale. Tot astfel, băieţii au un regim deosebit de acela al fetelor (mai ales în moştenire). Când familia lipseşte, continuitatea se obţine artificial prin adopţiune. Adopţiunea ca şi emanciparea se fac în cadrul unor acte solemne, cu un ceremonial special şi cu participarea largă a comunităţii. Aceeaşi continuitate artificială se poate obţine prin mijlocul altor instituţii cum ar

fi aceea a leviratului – când văduva este obligată să aibă un copil de la ruda cea mai apropiată a defunctului pentru ca familia mortului să nu se stingă. Familia carnină cuprinde şi pe sclavi. Condiţia lor este destul de bună şi nu mult inferioară copilului minor, cu deosebirea că „liberarea" acestora va avea loc sigur o dată cu majoratul. Era o „Haussklaverei". În ceea ce priveşte lucrurile, ordinea carnină le leagă indisolubil de persoana omului şi face ca ele să-l urmeze chiar în moarte. Astfel se explică obiceiul de a îngropa sau arde la moartea stăpânului armele, calul şi câteodată chiar sclavii sau soţia.

Ordinea carnină „etatizează" viaţa, sănătatea, relaţiile sexuale şi familiale. În consecinţă, vor fi considerate delicte în primul rând actele contra membrilor ginţii: omorul, mutilarea, vătămarea sănătăţii. După acestea, sunt încriminate actele contra generaţiei viitoare: *procuratio sterilitatis*, îndepărtarea sarcinii etc. În sfârşit, vin delictele în legătură cu relaţiile sexuale şi chiar actele prin care individul îşi dăunează singur (sinuciderea). Responsabilitatea se întinde şi ea la întreaga ginte sau seminţie, e contagioasă. Sancţiunile sunt indulgente înlăuntrul gintei, iar între ginţi funcţionează vendetta (Blutrache) bazată pe ideea de solidaritate a ginţii. Tot ca un fel de sancţiune de tip carnin trebuie privită uciderea din motive penal-eugenice (Tarpeea).

Tipul carnin decade şi dispare prin degenerare sau prin amestecul de rase. „Amestecul de sânge între stăpânitori şi stăpâniţi poate fi chiar interzis, dar pe termen lung, nu poate fi oprit."

După dispariţia sistemului, regulile şi instituţiile carnine cad pe o treaptă inferioară, devin simple uzuri sociale, *reminiscenţe*. Astfel, din cultul morţilor a rămas praznicul, pomenirile şi parastasele. Urmele sistemului juridic carnin pot fi găsite şi astăzi. Ele sunt vizibile mai ales în dreptul civil, în capitolul persoanelor. Puterea părintească incapacitatea femeii, sunt exemplele cele mai caracteristice. În dreptul penal, familia se face încă simţită: obligaţia denunţării şi a mărturiei, chiar responsabilitatea pentru anumite delicte nu există între membrii aceleiaşi familii. De notat că anumite instituţii moderne, cum ar fi asigurarea pentru boală şi bătrâneţe, ocrotirea mamei şi a copilului, serviciile care îngrijesc de sănătatea publică, deşi poartă asupra unor elemente „carnine", au cu totul alt fundament, întrucât bazele lor se datoresc întreprinderilor sau statului, nu grupurilor naturale biologice.

Tipul domin (*dominus* – stăpân) se organizează în jurul bunurilor, a lucrurilor folositoare. Averea este hotărâtoare. Societatea domină este o

societate de *posedanţi*. Legătura sau mai bine zis încătuşarea dintre om şi lucrul său trece înaintea oricărui alt criteriu sau fapt social.

Tipul domin apare în spaţii economice închise, acolo unde materiile prime fiind în cantităţi limitate şi insuficiente se pune inevitabil problema repartiţiei şi a restricţiilor.

Societatea domină se alcătuieşte în formă de piramidă. Sus, pe culme, stau domnii, mai mari şi mai mici, cum sunt proprietarii de moşii, păduri, mori, mine şi altele. La mijloc găsim diferitele feluri de lucrători ca: fierari, brutari etc. În sfârşit, pe treapta de jos, servitorii, sclavii şi supuşii. Arendaşii, administratorii, cei care stăpânesc vremelnic şi incomplet bunuri străine, se aşază între domni şi lucrători, uneori fiind o formă de trecere de la o stare la alta.

Caracteristică societăţii domine este tagma şerbilor, a celor aserviţi (Hörige) care ilustrează legătura indisolubilă cu lucrul, cu bunul producător. Tipul domin oferă imaginea unei gradări în bunăstare. Între bogăţie şi sărăcie se oferă o mulţime de trepte intermediare. Mizerie completă nu există în societatea domină, după cum nu există graniţe apăsate şi rigide între diferitele categorii sociale. Trecerea este posibilă şi într-un sens şi într-altul. Deşi totul se măsoară după avere, atmosfera domină are ceva încurajator, „idilic".

Statul domin este patrimonial, puterea politică se întemeiază pe proprietate. *„Nur der Besitzende ist staatsbildend"*. Conducătorii sunt şi marii proprietari, ca în feudalism. Statul însuşi, cu bunuri şi cu cetăţeni este proprietatea prinţului care îl dă în dotă, îl lasă moştenire sau îl vinde. Dreptul public este absorbit de cel privat. Perceperea impozitelor se arendează ca o moşie, demnităţile se cumpără după un tarif stabilit, funcţiunea statală devine o sursă de venituri – aşa cam în felul unei moşii – pentru cel care o exercită. Pacea şi securitatea se dobândesc tot patrimonial, prin plata unui tribut. Viaţa omenească de asemenea se răscumpără, cu bani (*Blutgeld*). Participarea la viaţa publică este în funcţie de avere, alegerile sunt „censitare".

Dreptul nu mai consacră „sfinţenia familiei", ci „sfinţenia proprietăţii". Totul este apreciat patrimonial. *Alle Rechtsverhältnisse „verdinglichen" sich*. Bunurile sunt clasificate cu grijă şi migălos, modurile de transmisiune precis reglementate. Contractele reale stăpânesc întreaga ordine juridică, dreptul domin este saturat de *Stöfflichkeit*, de lucruri, de materie. Obligaţia, în sensul modern al cuvântului, nu este cunoscută. Negoţul juridic impune remiterea, alteori permite revenirea asupra convenţiei încheiate.

În sistemul domin, testamentul are un loc de frunte, reprezentând în chipul cel mai caracteristic puterea absolută a lui „dominus" asupra averii

sale. Succesiunea *ab intestat*, întemeiată pe legătura de sânge a familiei, aparţine tipului carnin şi este tocmai contrariul testamentului. Testamentul mijlocea desmoştenirea propriilor copii. Lupta dintre cele două tipuri de succesiune durează şi astăzi, în legislaţie ca şi în doctrină. Atunci când juriştii susţin că ordinea *ab intestat* este un testament prezumat, ei încearcă a unifica prin ficţiuni două instituţii de tip diferit şi în conflict ireductibil.

Peste drepturile diferiţilor proprietari, Statul are un drept de supra-proprietate (*Obereigentum*), cum era cazul la Roma pentru *ager publicus* şi astăzi încă, numai ca reminiscenţă, în dreptul englez. De aici urmează că în sistemul lumii domine nu există *res nullius*. Tot ce nu are proprietar este prin însuşi acest fapt proprietatea Statului. Prof. Tuka găseşte că ordinea domină este „cea mai sinceră", Deviza „*enrichissez-vous*" este o obligaţie. Cerşetoria şi vagabondajul sunt pedepsite. Sărăcia este ruşinoasă şi condamnabilă. „*Armut ist Sünde*". Delictele contra patrimoniului sunt sever reprimate. Neplata datoriilor apare ca o vină gravă, ca un furt. Ca sancţiuni domine, prof. Tuka citează „amenzile, confiscarea proprietăţii şi – în societăţile primitive – compoziţia penală, plata sângelui (*Wehrgeld*).

Astăzi progresul tehnic, abundenţa producţiei, concentrarea bogăţiei sau deschiderea hotarelor economice, desfiinţează sistemul domin care nu poate fiinţa decât într-un spaţiu limitat şi pe baza unui echilibru stabil, a unei medii între extremele economice. Chiar în zilele noastre dispare tipul domin, nu mai e de găsit pe vârfurile ordinii de viaţă europene. În privinţa viitorului, orice tendinţă autarhică va reînvia, în oarecare măsură, tipul domin.

Tipul mercin (*merx, mercis* – marfă) este acela care, printr-o potrivită organizare a muncii corporale şi spirituale, tinde a spori cât mai mult starea economică şi culturală. Scopul este prosperitatea, mijlocul este întreprinderea. O febrilă activitate de producţie şi de schimb se desfăşoară înlăuntrul acestui tip, care pune marfa şi banul ca valori fundamentale. „Într-o astfel de viaţă socială, totul este dezrădăcinat, veşnic în mişcare. Motorul viu de muncă, omul, în alte tipuri sociale legat de stăpân, de pământ sau de o localitate, este adus acum în bursa muncii şi prestează lucrul astăzi aici, mâine dincolo, salariat cu ora. De asemenea, între om şi obiectul produs de el nu mai există nici o relaţie. El nu are nevoie de lucrul produs, dimpotrivă, acesta este destinat de la început unui alt consumator, deocamdată încă necunoscut. Se produce peste nevoile personale, tot mai mult, cât mai mult. Totul poate fi obiect de schimb şi tot ce se schimbă este redus la un numitor comun, la o unitate fictivă: banul în care se încorporează forţa de muncă şi care dă o putere corespunzătoare

asupra celorlalţi oameni. „Banul este o poliţă anonimă", o valoare abstractă, căreia i se poate da orice cuprins. De aici, *unanima auri sacra fames*... Condiţia producţiei şi a schimbului de mărfuri este – cel puţin la început – libertatea sau, mai precis, libera concurenţă. Tot ceea ce constituie o piedică în calea acestui liberalism economic, este înlăturat sau răsturnat prin mişcările pe care prof. Tuka le numeşte „criza mercină".

Libertatea are însă o contra parte: anarhia. Legea cererii şi a ofertei, un mecanism regulator automat, nu opreşte, ci dimpotrivă sporeşte luptele sălbatice pentru câştig şi pare că îndeamnă la întrebuinţarea mijloacelor nepermise. O reglementare a luptei economice nu întârzie să apară, este fenomenul concentrării şi al asociaţiei: concerne, sindicate, carteluri, uniuni, asociaţii de credit, de consumatori etc. Acestea prevăd, decretează, impun, sancţionează. Viaţa economică se desfăşoară în condiţiile fixate de ele, după un plan voit de ele. „Deşi privite separat libera concurenţă şi planismul (*die Planung*) se exclud, ele se întregesc în totalitatea vieţii sociale."

„Statul camin este o mare familie, statul domin aminteşte de un puternic latifundiu, statul mercin este o uriaşă întreprindere", întreprinderea întreprinderilor, un supertrust. El îşi asumă uneori sarcinile unui întreprinzător, se gireză direct poştele, monopolurile, pădurile sau finanţează iniţiativa particulară (subvenţii, premii, împrumuturi). Funcţiunea statală însăşi este privită ca o afacere: statul vinde securitate, iar cetăţenii îi plătesc preţul în impozite.

Omul care trăieşte în această societate şi în acest stat îşi găseşte în prof. Tuka un portretist sobru, dar incisiv. Cetăţeanul care trăieşte în ordinea mercină e destinat şi se dedică numai economiei politice, nu se supune nici unui motiv camin-naţional sau domin-romantic, este liber de orice ambiţie artină sau impuls tumultin. El nu cunoaşte tradiţii, poezie, sentimente „metachrematice". Chibzuit şi prozaic, el cunoaşte numai indice de preţuri, tarife, taxe şi cursuri. În toate, pământ, bani, muncă, ştiinţă, aptitudini de conducător sau prestaţiuni de conducător, el nu vede decât marfă, material sau maşină. *Homo lombardstradensis* reduce tot ce este posibil la cantitate, matematizează viaţa până devine el însuşi o maşină de calculat. Despre el spunea Burke: „Biblia sa e registrul, templul său e Bursa, Dumnezeul său e banul." Acestei mentalităţi îi corespunde o logică, o ştiinţă şi o etică specială, stăpânite toate de ideea, de obsesia utilităţii, întinsă în domeniul practic ca şi în cel teoretic: *quod operando utilissimum, in scientia verissimum* (Bacon).

Dreptul mercin se caracterizează prin tehnicitate, prin elaborare. E un mecanism subtil, dezvoltat în special în ceea ce priveşte obligaţiile. Unele

ramuri devin independente ca dreptul comercial, dreptul bancar etc. Dintre instituţiile juridice specific mercine, prof. Tuka notează falimentul, concordatul, lichidarea. Proporţiile gigantice ale întreprinderilor, complexitatea activităţilor, necesităţile multiple ale unei vieţi economice prospere, fac să se dezvolte, alături de sectoarele amintite din dreptul privat un puternic drept administrativ din creaţiile căruia sunt de amintit, monopolurile şi valorificările cerealelor, oficiile de închiriere, subvenţionarea construcţiilor etc.

Între dreptul privat şi cel administrativ se situează contractele administrative al căror cadru este dinainte fixat. Locul acestor *Rahmenverträge* este între contract şi lege.

În ordinea mercină va fi delincvent cel care tulbură cursul obişnuit al afacerilor, cel care nu ţine tempo şi ameninţă funcţionarea maşinii. Comerţul clandestin, depăşirea de preţuri, nerespectarea tarifelor şi a contingentărilor sunt delicte specific mercine. Pedepsele constau în amenzi, suspendarea salariului, pensionare.

Tipul mercin presupune abundenţa şi spaţiul deschis, debuşeuri străine. Dispărând una din aceste condiţii, dispare şi sistemul de viaţă socială descris.

După prof. Tuka mai este un motiv – „intern", acesta – de decadenţă a tipului mercin.

Monotonia vieţii – rol redus din cauza diviziunii muncii, orar inflexibil, raţionalizare şi utilitarism – lipsa de griji şi dorinţa de activitate aşteptată, fac să apară şi să crească: pofta de aventură, setea de fapte, de primejdii, de putere. Acestea le va satisface alt tip, tipul tumultin.

În viaţa socială de *tip artin* (*ars, artis* – îndemânare, meserie) este hotărâtoare dimensiunea lui „cum", modul în care se lucrează şi se făptuieşte, perfecţiunea tehnică. Pe de o parte nevoia de diviziune şi de specializare a muncii, pe de altă parte pasiunea dezinteresată a lucrului bine făcut, contribuie ca profesiunea şi capacitatea profesională să devină axa societăţii. Deosebirile de sânge, de avere sau de regiune nu au nici o însemnătate în faţa comunităţii profesionale, sensibilă numai la pricepere, la virtuozitate. Ocupaţia comună creează o conştiinţă comună, mijloceşte înţelegerea reciprocă şi asigură acea solidaritate exprimată foarte bine de termenul „colegialitate". Conştiinţa profesională este întovărăşită de un sentiment de superioritate, de mândria de corp. Nu este de mirare deci că uneori pregătirea tehnică şi cunoştinţele profesionale formează un monopol, un secret păstrat cu gelozie de un grup restrâns înlăuntrul căruia sunt transmise prin iniţieri asemănătoare iniţierilor magice.

În alte tipuri de viaţă socială, perfecţiunea unei prestaţiuni este cu totul nesemnificativă. Aşa de pildă, atmosfera mercină, atrasă nu de cel mai bun, ci de cel mai rentabil. În viaţa artină însă, criteriul de apreciere nu vine din succes sau din câştig, ci din „superlativul calitativ", din recordul tehnic. *L'art pour l'art.*

Când împrejurările necesită ca tehnicienii sau grupurile profesionale să ia conducerea obştei, avem de a face cu statul de tip artin, cu tehnocraţia. Exemple istorice sunt: statul castelor, dacă diferenţierea în caste s-a făcut după îndeletnicirea, nu după rasa sau naţionalitatea aparteneţilor, statul alcătuit din straturi, din tagme (*der Standestaat*) şi statul corporativ.

Dreptul artin tinde să asigure funcţiunile profesionale şi să mijlocească perfecţionarea lor. Meseria este socotită ca un mandat social dat individului. Fiecare cetăţean este obligat să fie un specialist. Legiferarea devine de asemenea o funcţiune de specialitate a conducerii de stat: legile artine nu sunt opera unui parlament compus din reprezentanţi ai poporului sau din politicieni, ci sunt elaborate de experţii diferitelor domnii. Autoritatea dispoziţiilor legale nu se întemeiază pe opinia publică, pe voinţa generală sau pe *quod principi placuit*, ci pe competenţa autorilor – *consensus expertorum* – şi pe raţionalitatea intrinsecă a măsurilor. De aceea legea artină este ascultată, aşa cum este ascultat un inginer sau un căpitan de corabie, din cauza priceperii. Tipul regulilor artine sunt instrucţiunile de serviciu.

Ca delicte sunt considerate: nepriceperea în meserie, lipsa instruirii profesionale, lipsa de conştiinciozitate, reaua utilizare a personalului. Dreptul artin este înclinat spre organizarea de concursuri, licitaţii, examene. Sancţiunile sunt destul de blânde şi au caracterul unei critici: retragerea autorizaţiei de a profesa, descalificarea.

În dreptul artin organizarea judiciară capătă, de asemenea, un caracter de specialitate, atât de puternic accentuat uneori încât justiţia se transformă într-o doctrină savantă şi secretă, procedurile judiciare în rituri sacre neînţelese de profani. Ordinea artină acordă în genere o deosebită importanţă aparatului juridic şi trece adesea forma înaintea fondului.

Tipul artin poate decădea din mai multe pricini. Fie că specializarea a devenit inutilă în urma anumitor evenimente, fie că suma cunoştinţelor devine prin răspândire un bun comun, fie în sfârşit, că excesul de tehnicitate provoacă un fel de sterilitate destul de comică atunci când se întâlneşte cu viaţa concretă, în toate cazurile tipul artin trebuie să lase locul altuia mai „natural", mai tumultuos.

Tipul tumultin (*tumultus* – năvală) apare atunci când un eveniment puternic răstoarnă aşezările şi dă întâmplărilor ritmul năvalnic de desfăşurare şi sensul unei drame. Este „tipul timpurilor mari", stăpânite de o nouă figură: eroul, şi de o nouă forţă: destinul.

Grupul social care se formează fără altă bază, numai prin puterea de apropiere a evenimentului extraordinar, numai datorită trăirii comune a faptului dramatic, este numit de Tuka „tumultin". Sociologii au descris mai de mult forma aceasta de socialitate sub numele de masă. După Tuka masa constituie un fenomen tumultin deoarece îşi găseşte scopul în propria-i trăire. Exaltarea, voluptatea cunoscută, pe care o dă masa, vine din simpla stare de mulţime. Dacă *masa vrea vreodată ceva sigur, apoi se vrea pe ea însăşi*, „Omul se simte bine în beţia masei. Masa nu îi dă nimic, totuşi în masă, el trăieşte spaima şi groaza fără primejdie, sentimentul salvării şi al victoriei fără suferinţe, entuziasm şi dăruire fără jertfă reală, voluptatea oroarei fără să se murdărească el însuşi. Omul se simte puternic, temut, irezistibil – şi liber de răspundere." Sub perspectivă istorică, o astfel de socialitate poate fi regăsită în vechiul fapt al hoardei caracterizată de autor ca o formaţie labilă (*eine fluktuierende Gesellschaft*) şi periodică. Pe o treaptă mai evoluată, socialitatea tumultină se întâlneşte în grupurile formate pe baza unei „stări de mulţime": *Mengengesellschaft*. Sunt adunările tulburi, născute sub incitaţia unui fapt senzaţional şi pornite spre acţiune directă, imediată, nereflectată. După trecerea senzaţiei, grupul se răspândeşte, exaltarea dispare (*die Revolution geht nach Hause zum Mittagbrot*), dar poate izbucni iarăşi, cu orice împrejurare care repetă şi actualizează „senzaţia". Dacă repetarea se face intenţionat, cu metodă, deci cu regularitate, grupul tumultin se numeşte *sectă*. Secta nu mai caută senzaţii noi, ea trăieşte din amintirea împrospătată cu regularitate, prin comemorări şi ceremonii periodice, a faptului memorabil de la începuturi, de obicei a faptului prin care s-a întemeiat. Secta are o natură religioasă şi mistică, dar aceasta nu o împiedică să fie împrumutată şi de grupări laice. În orice domeniu ar fi adusă, secta creează un cult şi o zonă de sfinţenie, de *sacral*, în jurul unui lucru, în jurul unei idei sau în jurul unei persoane. Doctrina sectei e apărată cu fanatism şi susţinută dogmatic, intolerant. Se cere membrilor ascultare oarbă, legăturile între ei sunt exprimate prin simboluri, recrutarea aderenţilor se face prin anumite probe quasi-rituale.

Şeful grupărilor tumultine este el însuşi un intuitiv, un voluntar, pătruns mistic de propria-i misiune. Metodele lui sunt simple şi în acelaşi timp

fascinante, scopurile măreţe, adesea fabuloase. Calitatea principală a conducătorului este acum de a simţi în ce direcţie vrea să fie purtată mulţimea. „*Ich bin ihr Leiter, also muss ich mich ihnen angleichen*" (Bismarck). Şeful tumultin apare în timpuri de aşteptare deznădăjduită şi întrupează voinţa de faptă, de putere, de succes. Încrederea în el e absolută, i se atribuie calităţi supraomeneşti. Cariera îi este scurtă, aventuroasă şi strălucitoare – *von meteorischer Tragik*, spune Tuka. Ea nu este posibilă decât în mediul tumultin: o masă fanatică, unită şi luptătoare, atmosferă încordată de primejdie şi triumf, evenimente mari, succedându-se ameţitor – sunt condiţiile acestui fel de conducere.

În această parte a tipologiei, viziunea şi reflecţiile prof. Tuka sunt întunecate de *scepticism*, sau, poate, numai de experienţă. Un sentiment complex, în care pesimismul nu lipseşte, străbate rândurile sale.

Autorul pare a uita că cel puţin jumătate – dacă putem spune aşa – din tipul tumultin înseamnă acţiune eroică, iar cealaltă jumătate, chiar dacă se datoreşte ca imbold intern excitaţiei artificiale, teatrului sau psihozei, ca efecte nu se deosebeşte prea mult de acţiunea eroică, fiind prinsă fără ieşire în jocul tragic descris cu atâta pătrundere şi emoţie în paginile cărţii.

Statul tumultin este întemeiat de formaţiuni active, organizate asemănător ordinelor militare şi religioase. Tuka menţionează două forme tumultine pe care le denumeşte: *Sektenstaat* şi *Mengenstuat*. Statul de secte la rândul lui poate avea o alcătuire hagiocratică sau dictatorială, după cum secta creatoare de stat este religioasă sau profană. În hagiocraţie şeful statului sau este el însuşi o divinitate ca Dalai Lama, Faraonii, sau este urmaşul şi reprezentantul divinităţii ca în Japonia. Au mai fost hagiocratice statele islamice la un moment al evoluţiei lor şi republica florentină a lui Savonarola. Dictatura este cunoscută în trăsăturile ei esenţiale încă de la romani: autoritate nelimitată, împrejurări primejdioase, termen scurt. În „statul de mulţime" nu există partide sau dacă există, ele nu joacă nici un rol. Astfel în *holocraţii*, adică în uniunile naţionale, formate din reprezentanţi ai tuturor grupărilor, nu există un partid conducător deoarece în holocraţie, domneşte strada, plebea, nu partidul.

Dreptul tumultin nu se poate înţelege decât pornind de la constatarea că în acest tip schimbarea şi răsturnările sunt întâmplări fireşti dar – tocmai din pricina uşurinţei cu care se produc – greu de prevăzut. Surpriza şi inovaţia sunt la ordinea zilei, la ordinea fiecărei zile. Reacţia ordinii juridice faţă de încercările de schimbare este foarte nestatornică. „Dacă îndrăzneţul

are noroc, asentimentul expres sau tacit al ambianţei tumultine îl lasă să rămână în cadrul dreptului. Dacă nu reuşeşte, atunci îi merge rău." Deci violează dreptul, acela care lucrează contra timpului, care nu păstrează ritmul schimbărilor. Cel înfrânt este şi vinovat, iar de înfrângere sunt feriţi numai cei puternici şi – mai mult încă – cei norocoşi. Întâmplarea fericită, *soarta*, este adesea singura explicaţie – dacă explicaţie se poate numi – a întâmplărilor juridice tumultine.

Ceea ce din punctul de vedere al vieţii obişnuite, al prevederii şi al dorinţei de câştig este neobişnuit sau inexplicabil, anume a crea efecte juridice fără a obţine vreo contravaloare, în dreptul tumultin devine forma caracteristică a negoţului juridic. Este vorba de actele unilaterale ca cesiunea, donaţia, fundaţia, scoaterea unui lucru din circulaţia bunurilor, *occupatio rei nullius* sau prescripţia, care exprimă cel mai bine esenţa tipului tumultin.

În regimurile tumultine, opinia publică are o mare însemnătate, aşa încât pătura conducătoare este obligată a găsi diferite mijloace pentru a o îndruma în sensul voit. La nevoie, opinia publică necesară este creată în întregime prin propagandă. Alături de părerea oficială, nu sunt tolerate decât criticele loiale; părerile personale şi mai ales curentele de opinie contrarii sunt interzise. Din această cauză, însăşi gândirea şi sentimentele sunt controlate.

Legiuitorul tumultin excelează în interpretare în statele sacrale. În cele profane, el fabrică norme în cantităţi enorme, cu înfrigurare şi pentru scurtă durată.

Delictele iau forma tari şi violente: răscoală, atentat, trădare, insulta divinităţii. De asemenea, sunt „divinizate" şi atrag pedepse grave dacă sunt atinse: poporul, patria, onoarea. Se mai pedepseşte: necredinţa, erezia, ţinuta suspectă. Reacţiunea ordinei tumultine şi sancţiunile ei sunt puternice şi aspre, cu caracter răzbunător şi infamant. Se pot cita: punerea în afară de lege – pedeapsă mai crudă decât moartea – *interdictio aquae et igni*, exilarea, declararea drept inamic public şi, într-o formă mai puţin organizată, neoficială, linşajul, progromul, ostracizarea.

În ceea ce priveşte *decadenţa* tipului tumultin, statul condus de secte este ameninţat de dispariţia păturii conducătoare, care este în număr destul de restrâns. Statul de mase are în *oboseală* duşmanul principal. Senzaţia se banalizează, noutatea se învecheşte şi tensiunea necesară tumultului nu se mai produce.

Trăsături sau *urme tumultine* pot fi descoperite în alte tipuri. Sunt îndeosebi rânduielile privitoare la oficialitate, la influenţa timpului şi a întâmplării.

Tipul vicin (*vicus* – sat, localitate) se întemeiază pe categoria „spaţiu". Acţiunea socială este influenţată în felurite chipuri de locul în care se desfăşoară, colectivitatea de asemenea, de locul în care se fixează, mai ales de vecinătăţile acestuia.

În prezentarea prof. Tuka tipul vicin vădeşte un conţinut mai sărac decât celelalte şi pare mai puţin individualizat. „Vecinătatea" dă mai mult impresia unei filozofii, a unei anumite înţelepciuni numită de autor *toposophia*, decât a unui tip de viaţă socială. Totuşi descrierea tipului vicin este plină de interes. Prof. Tuka arată cum locul poate determina o solidaritate şi o conştiinţă colectivă, cuprinzând întreg ţinutul (*Gau*). În acest spaţiu, băştinaşii deosebesc şi uneori izolează pe „străini". Noţiunea de „străin", în latineşte înrudită cu cea de „oaspe", nu are înţeles decât pentru o mentalitate vicină.

Statul vicin se naşte acolo unde o regiune atrage asupra ei stăpânirea alteia. Un tablou „vicin" îl formează mozaicul de mici regate – în China erau vreo mie în secolul al V-lea şi al VI-lea – care se războiesc între ele, încheie alianţe sau formează confederaţii ca Amficţioniile greceşti sau Hansele germane. Predominarea cetăţii – *polis* – asupra ţinutului înconjurător este altă formă de stat vicin care se explică prin faptul că cetatea – loc întărit – era sediul cârmuirii, al cultului, al justiţiei, era loc de târg şi de petrecere. Istoria cunoaşte şi alte construcţii etatice de tip vicin. Atunci când spaţiile locale se integrează prin subordonare unei puteri centrale, avem relaţia de „vasalitate", când statele mici se alătură şi compun un alt stat „general" deasupra lor, suntem în faţa statului federal şi a confederaţiei în care există o dublă suveranitate, cu competenţe deosebite.

Imperialismul se deosebeşte de puterea federativă prin aceea că pătura conducătoare imperialistă îşi întinde puterea nelimitată asupra unor spaţii străine, care nu sunt legate între ele prin ideea unei „patrii comune". Imperialismul înseamnă o violare a datelor teritoriale. Stăpânirile întinse ale lui Cirus, Alexandru, Gingis-Han sau Timur sunt manifestări imperialiste.

Dreptul vicin stă sub semnul locului. Prin schimbarea locului străinul devine frate, ruda devine străin. Legea locului ocroteşte şi obligă, pedepseşte şi justifică pe individ pentru întregul ţinut, pe ţinut pentru locuitorii săi. În Atena, de pildă, creditorul străin nu-l putea acţiona pe debitorul său dacă acesta era cetăţean atenian. Disciplina vicină are tratamente deosebite pentru „ai noştri" şi pentru „ceilalţi". Aceeaşi faptă dacă dăunează pe cei din spaţiul propriu este delict, dacă dăunează pe străini este permisă. *Latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines civitatis fiunt* – spune Cesar despre Gali. Tătarii au acelaşi cuvânt pentru erou şi pentru hoţ, lucru care nu poate supăra

prea mult popoarele civilizate pentru că şi ele admiră figuri ca Robin Hood (*chevalier pillard, Rauberritter*).

Statul vicin „compus" se naşte atunci când lupta între tendinţa separatistă şi unionistă rămâne nehotărâtă. Lupta nu încetează însă nici o clipă şi victoria unei tendinţe desfiinţează tipul stabilind fie unitatea, fie independenţa regiunilor. De asemenea, tipul vicin este mai uşor atras şi dizolvat de către celelalte. El „cade" după împrejurări în zona carnină, domină, mercină etc.

Tipologia prof. Tuka ridică multe întrebări şi necesită poate mai multe precizări şi corective. Este sigur că atât juriştii cât şi sociologii, care vor relua încercarea sa, vor avea multe de completat şi de modificat. Pentru noi, care nu intenţionăm să refacem construcţia autorului, ci numai să o înfăţişăm cu toate lămuririle necesare, este de ajuns să dovedim posibilitatea logică a tipologiei – ceea ce am făcut la începutul studiului – şi să prezentăm observaţiile critice pe care le socotim mai importante, – ceea ce facem acum.

Prima întrebare pe care şi-o pune cititorul în legătură cu tipurile prof. Tuka poartă asupra modului în care ele au fost „deduse" şi implicit asupra numărului lor. Se poate uşor observa că tipurile analizate se reclamă de la câte o categorie logică, dar sunt organizate în jurul unei instituţii juridice concrete. Astfel, tipul artin are ca dimensiunea logică modalitatea, dar ca centru real are profesiunea, Grupul mercin: dimensiune logică, starea; centru real, schimbul şi marfa. Se pune în mod firesc întrebarea dacă legătura între „dimensiune" şi „centru" este fatală, inexorabilă, căci altfel, nu vedem nici un motiv a limita numărul tipurilor la şase. Dacă „trecerea" de la categoria logică fundamentală la instituţia juridică centrală nu reprezintă o deducţie riguroasă, cercetarea rămâne deschisă şi urmează a se vedea dacă alături de sânge, avere, întreprindere, profesiune, revoluţie şi localitate, nu mai există alte fapte sociale sau tendinţe omeneşti în jurul cărora să se cristalizeze tipurile juridice. Ideea prof. Tuka de a porni de la categorii logice este binevenită, deşi nici determinarea acestora nu e lipsită de controversă, aşa cum se poate vedea din soarta celebrei tabele întocmită de Kant. În orice caz, hexametrul primit de Tuka cuprinde în felul lui o evidenţă. O evidenţă mai mult gramaticală decât logică, deoarece din întrebări lipseşte tocmai aceea privitoare la cauzalitate şi o dată cu întrebarea: „de ce lipseşte cauzalitatea" se vede bine că „de ce" este o categorie indispensabilă înţelegerii. Am spus însă că îndoielile nu privesc atât baza de plecare, cât „deducţia", trecerea la instituţia concretă. Astfel este greu să afirmăm că ideea de „materie" duce neapărat la proprietate (tipul domin) şi ideea de „stare" la întreprindere (tipul mercin). Sunt analogii sugestive, sunt

corespondenţe interesante, dar nu sunt deducţii stringente. Bineînţeles, tipologia autorului continuă să existe şi să fie adevărată chiar dacă legătura cu logica este mai îndepărtată, dar adevărul ei devine din necesar, contingent. Fundamentul nu mai este raţiunea, ci observaţia empirică. Cu aceasta, chestiunea numărului este rezolvată. Chiar dacă până acum nu au fost observate decât şase tipuri, nimic nu ne împiedică să sperăm că vom descoperi altele noi, de acum înainte.

În al doilea rând, metoda trebuie folosită cu precauţiune şi rezerve. Tuka însuşi arată că în realitatea socială tipurile nu se găsesc în stare pură, ci fiecare cuprinde „enclave" din cel precedent, precum şi germeni din cel viitor. În afară de aceasta, sunt posibile formele intermediare. Astfel, socotim că voievodatele noastre istorice ar fi, după tipologia lui Tuka, societăţi carnin-domine, neamul având o importanţă egală şi până la un punct identifi-cându-se cu moşia.

De asemenea, calificarea tipologică trebuie să rămână dacă nu la totalitatea ordinii juridice, în orice caz la totalitatea instituţiilor şi să nu coboare în amănunte. Aspectele parţiale nu pot fi desprinse şi clasificate separat decă nu vrem ca metoda să ajungă la absurd. Astfel nu este oprit a crede că alegerile parlamentare, aşa cum se practicau în unele ţări, aveau o trăsătură vicină, fiindcă listele se făceau pe judeţe, erau artine pentru agentul electoral, mercine pentru candidat şi tumultine pentru cetăţean.

Nu, rostul tipologiei este mult mai adânc decât jocul identificărilor fără consecinţe. Tipologia are acelaşi temei ca şi morfologia culturii: corelaţia organică şi dă aceeaşi satisfacţie înaltă de a cunoaşte dinainte mersul vieţii, de a pătrunde secretul alcătuirilor ei. Tipologia explică de ce nu „prind" unele reforme juridice: fiindcă sunt străine de spiritul şi structura tipului în care sunt introduse. Tipologia deosebeşte – după determinarea tipului juridic, – ceea ce este efemer în ordinea juridică de ceea ce este esenţial şi ireductibil. Ea permite omului de stat să procedeze conştient, sigur, metodic. „În act" tipologia îngăduie ca în această dramă, în care nimeni nu are parte să vadă sfârşitul, cel puţin fiecare să-şi ştie rolul.

OPT MINIŞTRI DE EXTERNE

Serialul care începe acum nu vrea să fie senzaţional, ci edificator. Nu caută neapărat, cu orice preţ, succesul tulbure, „aplauzele grele". Pentru aceasta au apărut destule cărţi, articole, ştiri şi zvonuri despre „marii bolnavi" care conduc lumea, despre eminenţele cenuşii care guvernează din umbră pe guvernanţi, despre secrete terifiante şi aventuri rocamboleşti, care schimbă cursul vremurilor. Contrastant, sunt foarte rari cei care, privind din apropiere nasul Cleopatrei sau suferinţele renale ale lui Cromwell, au înţeles şi au explicat cine erau frumoasa regină egipteană sau implacabilul general englez şi cum purtau ei – mai bine, mai rău – ideile şi modelele care, ele (desigur, prin intermediul lor) determină istoria.

Aceasta înseamnă că întâlnirile mele de atunci cu cele opt personaje enunţate – impresii personale, dialoguri, colaborare – reconstituirea lor meditativă de acum formează o corelaţie necesară, o trecere de la anecdotă la categorie, cum cerea Eugenio d'Ors. Condiţii: prima, să fie semnificativă şi cea de a doua, exemplară. Spus mai pretenţios, în termeni inspiraţi de bunul prieten şi dialogant Mircea Eliade: paginile de faţă vor să arate cum istoria de fapt, empirică, pitorească, dezordonată şi în genere dezamăgitoare, camuflează, dar şi revelează o istorie arhetipală – identităţile noastre profunde şi jocul paradigmelor – singura adevărată şi hotărâtoare.

Metoda aceasta de raportare a trăirilor personale la modele mă obligă la gruparea celor opt miniştri de externe în două categorii. Primii patru cancelari formează o serie privilegiată pe care aş numi-o *ascendentă*, dacă mă gândesc la cursul diplomaţiei noastre între 1918 şi 1938, precum şi la virtuţile celor care se aflau atunci în fruntea ei: la inteligenţa inepuizabilă, „absolută", în sens pascalian, a lui Nicolae Titulescu; la generozitatea caldă, la nevoie vitează a lui Alexandru Vaida Voevod; la bunătatea simplă, surâzătoare a lui George Mironescu; la eleganţa subtilă, nuanţată a lui Grigore Gafencu.

Cât despre ceilalţi patru, Istrate Micescu, Mihail Manoilescu, Mihai Antonescu şi George Tătărescu – nume interzise în trecut şi stânjenitoare în prezent – nu este uşor de găsit un epitet care să cuprindă toate componentele lor definitorii. După părerea mea, îi caracterizează o fatidică triadă

care reuneşte: remarcabile daruri intelectuale, „căderea în istorie" şi soarta tragică. Ca atare şi mai ales pentru noi, acum, pot fi denumiţi *fluctuanţi*. Prizonieri ai unei epoci aberant conflictive, nevoiţi să aleagă nu între bine şi rău, ci între rău şi mai rău, ei au fluctuat între intenţii lăudabile şi rezultate contrarii, între nostalgii şi regrete, între teamă şi amăgire. Au fluctuat de asemenea între dobândirea prestigiului în importante profesiuni ca ingineria, profesoratul, avocatura şi pierderea lui prin exerciţiul vanitos şi ingrat al guvernării, care i-a împins spre retorică, acrobaţie, expediente şi oportunism.

Păstrând faţă de ambele serii atitudinea spinoziană de *non ridere, non flere neque detestari, sed intelligere* (a nu râde, a nu plânge şi nici a urî, ci a înţelege), mărturisesc totuşi ambiţia de *a reconstrui* figurile miniştrilor de externe în mod inedit, altfel decât se obişnuieşte. Pentru aceasta, voi încerca să pun în lumină reverberaţiile simbolice ale întâmplărilor, să schiţez tipul uman şi valenţele specifice fiecărui protagonist şi să aşez cele opt exemplarităţi, pozitive sau negative, cu faţa la prezent şi viitor.

NICOLAE TITULESCU

Preludiu mozartian

Ca în toate marile căutări, găsisem şi admiram pe Nicolae Titulescu înainte de a-l întâlni. Când m-a chemat ca să-mi încredinţeze o importantă (pentru mine copleşitoare) misiune la Geneva în august 1936, cunoşteam deja două elemente esenţiale ale personalităţii sale: *vocaţia întâietăţii* şi uluitoarea sa *efervescenţă spirituală*.

Prima trăsătură specific titulesciană – capacitatea de a fi firesc, inevitabil, „primul" – am cunoscut-o sau mai exact am trăit-o datorită unei conjuncţii de real şi prodigios, de întâmplare concretă şi semnificaţie simbolică. Reală era vecinătatea craioveană a şcolii Trişcu unde tata era director şi a institutului de limbă franceză întemeiat de profesorul elveţian Jules Javet. Prodigioasă era trecerea mea, sărind un simplu zid de cărămidă roşie, dintr-o lume în care vorbeam sănătos, olteneşte şi jucam voiniceşte oina naţională, în alt spaţiu, magic, incredibil, unde răsuna muzicalitatea subtilă a limbii franceze, se juca elegant cricket, iar în clase te priveau de sus, din tablouri, personaje ciudate cu peruci albe şi eşarfe roşii. Prodigioase erau mai ales amintirile doamnei Javet, care în 1892 îl ascultase pe elevul Titulescu Nicolae la examenul de absolvire a cursului primar. Pentru a

răsplăti zelul cu care îmi însuşeam accentul romand şi subjonctivul verbelor franceze, bătrâna profesoară evoca, înaintea uimirii mele, prima formă a strălucirii titulesciene. „Un si gentil garçon, chétif, mais pétillant d'esprit... et des connaissances étonnantes avec ça... Il venait à l'école comme à une fête, comme à *sa* fête." Micul candidat se înfăţişa cu toate atributele modelului mozartian: virtuozitatea timpurie, graţie şi fineţe, simpatie cuceritoare. A răspuns perfect la toate materiile, dar a excelat cu deosebire la probleme libere, *hors concours*. La geografie, cu spatele la hartă, a întreprins o călătorie prin toată Europa, numind munţi, râuri, oraşe şi oprindu-se la Geneva. Politeţe pentru doamna Javet? Premoniţie? La istorie trebuia să vorbească despre „personajul preferat". L-a ales pe Bălcescu. A spus că acesta, luptând eroic cu exilul, boala şi moartea apropiată, a scris totuşi înălţătoarea carte despre viteazul Domn unificator, despre eroul neamului. Şi micul Titulescu a terminat cu cea dintâi dintre celebrele lui formule rezumative: Bălcescu a fost „le héros d'un héros".

Sfidarea spaniolă

Mai târziu, în timpul studiilor lui juridice în Franţa – licenţă şi doctorat – tânărul Titulescu, mândria Facultăţii de Drept din Paris, şi-a confirmat întâietatea într-un mod care îmi aminteşte de o întâmplare trăită la Madrid. La un concurs hipic, juriul nu a recunoscut victoria unui călăreţ care învinsese într-o probă cu opt obstacole. Nedreptăţitul a acceptat să reia cursa, dar cu condiţia să se sporească obstacolele de la opt la zece. Printr-o asemănătoare sfidare spaniolă a strălucit Titulescu la examenul de drept roman, disciplină de erudiţie şi rigoare, esenţială unui mare jurist. Desigur, nu a sfidat nobila materie, pe care o stăpânea admirabil, ci pe profesorii examinatori, Cuq şi Girard, faimoşii rivali, care, ocupaţi să se certe oriunde şi oricând, ascultaseră vag sau deloc răspunsurile ireproşabile ale candidatului şi îi dăduseră o notă mijlocie, nedreaptă şi inacceptabilă pentru numărul unu al Facultăţii. Şi atunci, Titulescu a reacţionat spanioleşte: a cerut reexaminarea din întreg dreptul roman, adăugând condiţia de a fi considerat respins dacă nu obţinea nota maximă. Şi a obţinut-o.

În înţelegerea mea, episodul înseamnă mai mult decât un *beau geste*, decât un act frumos de frondă tinerească. Cuprinde în el schema operaţională pe care marele diplomat o va folosi adesea în activitatea sa: împreunarea de exigenţe multiplicate şi obţinerea de „superrezultate". Mai înseamnă, într-un plan mai înalt, că inteligenţa lui Titulescu funcţiona pe principiul autodepăşirii.

Ea nu era simplu asociativă, ci complex inventivă. Deasupra unei reuşite – a lui sau a altuia – construia o altă reuşită, neaşteptată şi uluitoare. Aşa l-a deconstruit şi reconstruit din nou, altfel, pe marele lider socialist francez Jean Jaurès.

Recrearea lui Jean Jaurès

În relaţiile cu Jaurès, la început a fost admiraţia. Era firesc şi inevitabil ca tânărul şi înzestratul doctorand român, entuziast şi lucid în acelaşi timp, doritor de a se devota unei cauze nobile, să fie atras de idealistul Jaurès care, cu făptura lui masivă, aspră, cioplită parcă în piatră de Rodin, se dezlănţuia de la tribune în favoarea celor flămânzi şi goi, cerea justiţie socială, exalta generozitatea. Studentul pasionat de drept găsea în el dreptatea, tânărul firav admira forţa descătuşată, iubitorul de frumos se lăsa dus de valurile furtunoase şi totuşi chibzuit îndrumate ale unei elocinţe cotropitoare. Tribunului de asemenea îi plăcea doctorandul român. Jaurès se pricepea la oameni. Pentru a discuta mai pe larg despre socialism şi despre toate cele, îl invită la el acasă pe Titulescu împreună cu Sescioreanu, coleg şi bun prieten craiovean. La ora fixată, cei doi ajung la adresa dată şi rămân uimiţi în faţa unui splendid hotel particular. Nu se poate; ba da, aici e, adresa e bună. Sună şi le deschide un lacheu impozant cu vestă vărgată; trec printr-un hol cu coloane, printr-un salon cu plafon pictat şi intră în biblioteca vastă, cu boazerie de mahon, candelabre, cărţi până la tavan, iar Jaurès, magnific şi cordial, îi invită să ia loc. Primele vorbe, alt semn şi apare al doilea valet cu un serviciu de ceai de argint, secolul al XVIII-lea. Titulescu începe să zâmbească. Jaurès îşi patronează amabil invitaţii, iar spre sfârşitul întrevederii care nu poate fi lungă – ştiţi: alt miting, alt discurs, alte aplauze – Titulescu îi pune marelui om o întrebare însoţită de un gest circular, care înglobează valeţii, tapetele, aurăriile: „Dites-moi, cher Maître, comment se marie tout ça avec le socialisme?" Jaurès, puţin stânjenit, dar nu prea mult, căci tonul era perfect politicos, iar nedumerirea, în definitiv, logică, îi răspunde că pe acel fotoliu stătuse de curând un important personaj, ducele de..., şeful conservatorilor, care nu stimează decât luxul şi abundenţa. Legea duelului – accentuează Jaurès – îl obligă să îi răspundă cu aceleaşi arme, să îl învingă pe propriul teren. În noua fază, a îndoielii şi întrebării, inteligenţa lui Jaurès – şi ea inventivă – vine cu un concept nou – duelul – pentru a explica asocierea incongruentă dintre lux şi justiţie socială. Şi acum, reacţia specific titulesciană: contra-invenţia, întoarcerea argumentului împotriva

adversarului care-l emisese. Atunci, în faţa lui Jaurès, Titulescu a tăcut, dar mai târziu, între prieteni, şi-a pus şi le-a pus a doua întrebare, extinzând „deconstrucţia" de la socialism la imaginaţia politică. Acceptând conceptul de „duel", în sensul dat de Jaurès, Titulescu s-a mirat de ce acesta a acceptat arma adversarului – opulenţa – şi nu a ales o armă proprie, care se putea numi „mulţimea", „greva" sau „predica de pe munte". Sau alt termen pentru altă invenţie. Liderului socialist i-a lipsit însă capacitatea imaginativă. Lucrurile s-au schimbat din nou prin asasinarea lui Jaurès, la izbucnirea primului război mondial. Umanistul din el se opunea vehement măcelului. Titulescu a înţeles că faptul redă omului şi chiar politicianului condiţia statuară, dar cu alt profil şi altă semnificaţie. Şi atunci, a terminat *recrearea lui Jaurès*, stabilind o nouă propoziţie, pe care o aplica nu numai liderului francez: „în politică, de cele mai multe ori, victoria nu se datorează meritelor proprii, ci aberaţiei adversarilor. Pe Jaurès, asasinii l-au făcut erou, iar el a murit ca şi cum şi-ar fi ales arma."

Iniţiere în arta diplomatică titulesciană

Împrejurări fericite mi-au permis să cunosc această artă prin trăire directă şi asumare entuziastă. Implicat de Titulescu personal în ultima sa mare acţiune ca ministru de Externe şi îndrumat temeinic de colaboratori şi prieteni ai săi, ca Ion Pillat, C. Antoniade şi V.V. Pella, am trăit şi folosit, atunci şi mai târziu, o sinteză unică de experienţă şi gândire internaţională, pe care o voi înfăţişa succint în principiile ei de bază şi apoi în concretizarea ei umană, aşa cum am aflat-o în cursul misiunii la Geneva pe care marele nostru diplomat mi-a încredinţat-o.

Misiunea la Geneva, adică participarea mea la Primul Congres Mondial al Tineretului pentru Pace, ţinut sub auspiciile Societăţii Naţiunilor la sfârşitul lui august şi începutul lui septembrie – douăzeci de zile – în 1936, a însemnat o confirmare, latură cu latură, a pătratului deontologic titulescian. În comunicările prezentate Academiei Române (*Titulescu, tineretul şi pacea*) şi Academiei Naţionale de Istorie la Caracas (*Identitatea profundă a lui Nicolae Titulescu*), am relatat despre împrejurările faptice ale participării şi despre tematica oficială a congresului, unde am susţinut ideile lui Titulescu – în fond ale ţării – despre pace, tineret şi naţionalism. La fel de interesante au fost însă şi pregătirea şi semnificaţia misiunii, determinate de asemenea de Titulescu într-un mod caracteristic gândirii şi procedeelor sale. Pentru evocarea acestora, voi da primul loc poetului Ion Pillat, organizator al

participării şi susţinător al „selecţionării" mele ca delegat la congres. Inevitabil, evocarea poetului aflat *în medias res* în 1936, depăşeşte prin concreteţe, culoare şi relief, expunerile mele academice, decantate, din 1991.

Ion Pillat a început dialogul nostru printr-o telegramă cu totul surprinzătoare. În vara anului 1936 mă aflam în dulcea Bucovină, la Câmpulung, mândru de cele două licenţe, în drept şi filozofie, recent şi victorios dobândite, de cele două eseuri abia apărute, cel despre paradox la Cernăuţi, cel despre tanatologia eminesciană la Cluj şi pasionat de discuţii cu Virgil Bogdan despre Pascal şi Sf. Augustin. Eram deci destul de departe de politica internaţională, de congrese şi călătorii diplomatice în străinătate, când, la sfârşitul lui august, am primit o telegramă semnată Ion Pillat: „Vino neapărat joi ora 17, Dumbrava Roşie 6, problemă importantă dispoziţie Titulescu." Nu-l cunoşteam personal, ci din poezii, pe Ion Pillat şi îmi aminteam cum, după lectura volumului *Pe Argeş în sus*, respinsesem cu indignare formulele obişnuite, diminutive sau uşor ironice, precum „poet minor şi fericit" sau „un Alecsandri care a citit pe Rilke" şi, tot interior, ca reparaţie, îi conferisem o definiţie „categorială": „poet de seamă al primordialităţii româneşti", creator al unui peisaj pur, esenţializat, corelat cu Pasărea măiastră a lui Brâncuşi. Cu Titulescu era altceva. Deţinea locul cel mai înalt în formaţia şi admiraţia mea, îl simţeam ca paradigma strălucirii noastre ca neam.

...De la biroul său, în mijlocul unei învălmăşeli artistice de manuscrise, cărţi, stampe, mă privea Ion Pillat. „Ştii că eşti norocos? I-ai atras atenţia lui Titulescu şi vrea să te trimită la Geneva, să iei parte la Primul Congres Mondial al Tineretului pentru Pace, sub auspiciile Societăţii Naţiunilor. Titulescu îl consideră ca cea mai importantă manifestare internaţională după izbucnirea războiului civil în Spania pe care îl vede, în perspectivă, ca «o repetiţie generală cu costume a viitoarei conflagraţii mondiale». Cât despre tineretul mondial şi congresul de la Geneva, la care vei participa, el crede că ar trebui să aibă un sens eliberator. O mare parte din tineri sunt acum prizonieri ai dictaturilor, instrumente ale fanatismului ideologic şi politic, sau rebeli fără motiv şi fără scop, iconoclaşti ai orice, numai icoană să fie... Prin dimensiuni, prin varietatea participanţilor şi prin potenţial energetic, congresul acesta poate fi începutul unui larg curent de opinie publică, a unei stări de spirit generale care să blocheze forţele doritoare de război. Pentru aceasta au nevoie de o idee forţă şi de organizare. Noi putem propune, în privinţa idealului, promovarea persoanei umane cu demnitatea şi drepturile ei inalienabile, imprescriptibile, iar ca organizare un model tinzând spre

universalitate, dar mai flexibil şi mai eficient decât acela al Societăţii Naţiunilor".

L-am întrebat pe Ion Pillat: înţeleg problema şi importanţa congresului, dar tocmai de aceea nu înţeleg cum aţi ajuns domniile voastre, la mine? Nu am nume istoric, nici avere, nu-mi place politica. E drept că sunt un fidel adept al lui Platon şi Kant, dar nu cred că ei au pus o vorbă bună pentru mine. – Ba da, oarecum, dar prefer să-ţi răspund altfel. Dacă aş face o nuvelă din neobişnuita întâmplare pe care o trăieşti, te-aş lămuri în primele două capitole în care – nu te supăra – protagonist este Titulescu. Le-aş intitula „Refuzul" şi „Criteriul". Şi aş porni chiar de la ce s-a întâmplat. Îţi dai seama că la o asemenea ocazie de notorietate cum este acest congres, partidele politice s-au înghesuit în felul lor gălăgios, agresiv, doritoare să-şi trimită reprezentanţii secţiilor de tineret: oameni serioşi, de 40-50 de ani! Titulescu a refuzat categoric. Mi-a spus: „destul ne spălăm rufele murdare în public, în ţară, nu mai e cazul să o facem şi la Geneva". Şi am convenit ca „selecţia" să fie obiectivă şi universitară: facultatea de drept şi cea de filozofie să ne indice şefii de promoţie. Spre surprinderea noastră, în cele două răspunsuri scrise figura acelaşi nume: al dumitale. Titulescu a exclamat emfatic: „Iată cumulul ce-mi place! Cine este merituosul bivalent?" I-am comunicat ce aflasem de la rectorat: că eşti oltean, primul la bacalaureat pe ţară şi bursier de onoare al Primăriei. Ministrul a rămas o clipă pe gânduri: el însuşi trecuse prin situaţii asemănătoare. Apoi, revenind în prezent, te-a numit verbal: „îl trimitem la Geneva, să-l ia în grijă Antoniade" (reprezentantul permanent la S.N.). Apoi s-a aşezat la birou, a scris câteva rânduri pe un carnet ministerial, a rupt foaia şi mi-a dat-o. „Sunt câteva idei călăuzitoare pentru intervenţia tânărului nostru colaborator. Să le dezvolte, să le explice. Cel mai bine e să vorbească la secţia a patra: «Bazele religioase, morale şi filozofice ale păcii. Eu nu voi putea asista la Congres, sunt prins în continuare cu Conferinţa Strâmtorilor de la Montreux, dar voi fi prin apropiere. Vom vorbi pe larg când vom sfârşi treaba.»

Text şi efervescenţă

Şi Ion Pillat continuă: „Vezi că nuvela continuă cu un capitol pe care îl putem denumi «Ajutorul». Rândurile lui Titulescu se referă la două puncte: misiunea tineretelui de a face din faptul raţiunii o valoare creatoare şi justificarea naţionalismului, când e paşnic şi constructiv, ca bază de plecare. Iată foaia."

Am privit rândurile – vreo zece-cincispreze. Scrisul era delicat, aerian, puţin grăbit, scrisul celui care „vede înainte" şi care înţelege, de la mijlocul frazei, restul. Eram mândru şi fericit fiindcă nu ştiam ce urmează. Mă lămureşte, cordial şi încrezător poetul: „Cum ai parafraza ideile notate când vei vorbi la Congres? În franţuzeşte şi fără pretenţii." Deci textul devenise un test. Noroc cu franceza mea de la doamna Javet şi explic în nobilul grai că domnul ministru defineşte tineretul prin atribute – nevoia de ideal, puterea de a se devota, capacitatea de a iubi cauze nobile, dezinteresate – şi că referitor la pace, toate acestea se confundă în concepţie titulesciană de „sporirea umanităţii din om", formulă de clară origine kantiană, dată fiind tendinţa ei spre universalitate. Cât despre naţionalism, este o virtute denumită de obicei patriotism, dar care, ca orice lucru bun, poate deveni rău prin exces şi degradare. Degradarea naţionalismului prin îngâmfare şi agresivitate se numeşte şovinism şi duce într-adevăr la revendicări continue, la instabilitate deliberată, la război. Ambele – şi xenofobia şi războiul – sunt forme ale stupidităţii, căci superioritatea nu o obţin cei care învinge, ci cei care conving. Unamuno...

Întâmplări la Congres

Oricum, a fost unul din episoadele de la Congres care au stat, direct sau indirect, sub semnul lui Titulescu.

Întâi planul de orientare. Sosirea la Geneva – era prima mea călătorie în străinătate – adică în capitala diplomatică a lumii – şi cufundarea bruscă în fierberea vastei întâlniri – 500 de delegaţi de toate rasele, tendinţele şi năzuinţele posibile, de la hieratici călugări budişti raşi în cap, în lungi veşminte galbene, până la vehemenţi soldaţi spanioli, veniţi direct de pe front, răniţi şi bandajaţi, discursuri pe toate tonurile: incendiar la secţia I Politica Păcii, dar elevat, meditativ la Secţia a IV-a, Filozofia Păcii, m-ar fi descumpănit dacă nu aş fi avut „harta" titulesciană, îndrumările din notiţa amintită şi explicaţiile lui Pillat. Ele s-au completat şi au devenit „operaţionale" datorită admirabilului diplomat şi scriitor C. Antoniade. Păr alb (uniforma diplomaţilor de rang înalt), faţă frumoasă, rotunjită de vârstă şi aer uşor ironic, dar generos, cum sta bine autorului unor cărţi despre Machiavelli şi despre femei celebre din Renaşterea italiană, Antoniade, colaborator apropiat al lui Titulescu, mi-a comunicat o infinitate de informaţii, amintiri, ipoteze şi comentarii, suficiente pentru „o carte prodigioasă despre un om prodigios", pe care dacă nu am scris-o a fost din vina lui... Miron Costin cu vremile sale.

Deocamdată, la Congres, după ce am susţinut comunicarea (bine primită şi publicată în Arhivele Olteniei, nr. 2/1938), îi comunicam ministrului Antoniade „întâmplări semnificative" pe care le comunica „patronului", cum era numit Titulescu de colaboratorii săi. Iată câteva din ele. La secţia a IV-a unde luasem cuvântul, a apărut un personaj enigmatic, ciudat. Era român, s-a recomandat ca doctor în sociologie „de la Londra", fără precizări, delegat fiind (de cine?) pentru a observa (ce?) şi a raporta (cui?). Brunet, avea un fel de umor englezesc: s-a prezentat „Corbu". Nici nu s-a gândit să ia contact cu legaţia noastră. Prefera pe asiaticii şi africanii de limbă engleză. Delegata Senegalului, îmbrăcată tropical, lejer şi colorat, era doctorandă la Sorbona şi a pulverizat colonialismul şi rasismul, citând în original când sociologi francezi, când filozofi germani, fără să uite presa americană. O voce din public i-a reproşat că „prea vede lucrurile în negru". La discuţia despre naţionalism, un tânăr maghiar şi-a precizat poziţia astfel: „Eu sunt capabil să mănânc şi săpun de rufe, dacă e ambalat în hârtie cu culorile naţionale." Un francez de lângă mine l-a îndemnat la moderaţie: „Nu te ambala, de ce să ne săpunim?"

Dincolo de anecdotă şi pitoresc, Congresul era el însuşi o mare întâmplare, cu semnificaţii diferite, după cum o privim. Lăsând-o în plata istoriei empirice, pe termen scurt, mişcarea tineretului pentru pace a fost un eşec, evident după doi-trei ani de existenţă precară. Totalitarismul de dreapta a interzis-o, cel de stânga a anexat-o (formele, nu substanţa) şi în timpul războiului rece Uniunea Sovietică a transformat-o în mijloc degradat de propagandă. Proiectat însă în planul istoriei arhetipale, Congresul Tineretului din 1936 apare ca o manifestare a „eonului democratic", a modelului operant deja în 1918 prin principiul autodeterminării popoarelor şi victorios în 1989 prin conceptele lui fundamentale: drepturile omului, stat de drept, economie liberă, integrare internaţională. În termeni titulescieni a fost o aplicare a unui principiu global şi permanent valabil de coordonare egalitară şi de construcţie cooperantă.

Identitatea profundă

Pentru mine în timpul misiunii la Geneva, ca şi pentru toţi care lucrau cu dânsul, Titulescu însemna punct suprem de referinţă, centru de iradiere, normă şi imbold. În cazul meu, „experienţa Titulescu" se mai îmbogăţea cu „instructajul" din partea lui Antoniade şi cu străbaterea, încă din primele

zile, a documentaţiei de la sediul reprezentanţei noastre permanente. Şi totuşi, culmea acestei experienţe nu s-a datorat erudiţiei, ci scurtei întâlniri cu marele patron, când trecea de la Montreux la Nisa şi când, împreună cu Antoniade, am mers să-l salutăm. Concret, îmi amintesc secvenţe scurte, fulgurante: chipul de mandarin cu ochi strălucitori şi riduri înţelepte, zâmbetul şi îmbrăţişarea, cuvintele grăbite „ţi-a spus Pillat?" Şi imediat a repetat promisiunea: „Vorbim mai mult când vom termina treaba." A urmat plecarea, zorită, preocupată. Ideatic, nu ştiu de ce m-a dus gândul la versurile lui Blaga: În pădure,/toate păsările dorm! numai una n-are somn,/cată să se facă om. Şi mai ales, adăugam eu, cată să-i facă pe oameni mai oameni. Veghea păsării mitice mi se părea a fi aceeaşi cu truda lui Titulescu. Mi-am dat seama că nu poţi înţelege identitatea lui profundă dacă nu îmbini bucuria concretului şi curajul metafizic.

Anii au trecut. Ruşinoasa îndepărtare a marelui om din guvern, săvârşită de un rege gelos, Carol al II-lea, şi un prim-ministru servil, Tătărescu; exilul voluntar şi moartea mizeră pe Coasta de Azur, pândit de serviciile secrete hitleriste: războiul cald şi rece în care imaginea lui era eclipsată, iar în timpul socialismului era alterată, până la răsăritul prodigios în 1989, după care am putut vorbi despre adevărata şi profunda identitate a lui Titulescu. Am făcut-o la Caracas, în iunie 1991, în faţa Academiilor Naţionale ale Venezuelei, reunite în sesiune solemnă pentru comemorarea a 50 de ani de la moartea sa. Am lăsat dinadins neocupat fotoliul dintre locul meu şi acela al preşedintelui Guillermo Morón şi simbolic i-am împlinit dorinţa de a ne întâlni şi vorbi mai pe larg „când ne vom termina treaba".

În discursul rostit în 1929, în faţa Reichstagului, Titulescu s-a definit pe el însuşi ca un *realisierender Idealist*, ca sinteză de vizionar şi om de acţiune, ca spirit care imprimă materiei formă, viaţă şi sens. Deci, un creator. Creatorul care creând se creează. Numai că el face acest lucru în domeniul gingaş şi ingrat al convieţuirii între oameni, între mulţimi, între state. Lui Brâncuşi sau lui Eminescu le era relativ uşor să lucreze cu piatra şi lemnul, oricum, maleabile, sau cu sunetele, oricum, orchestrabile. Titulescu însă a lucrat cu mari entităţi omeneşti exasperate şi aberante, cu Leviatanii nebuni, infami sau laşi, dintr-un secol cotropit de teroarea nazistă, de oroarea comunistă sau de frica democratică. În aceste condiţii, el a propus eroic multiplicarea umanităţii din om sub semnul înţelegerii şi al simpatiei care nu erau decât nume discrete date iubirii. A fost un iubitor de oameni cu inimă caldă şi minte rece, asemeni iluminiştilor din secolul al XVIII-lea, crezând că omul trebuie să fie scop în sine, înalt şi nobil, iar nu mijloc

degradat şi degradant. Şi nu s-a mulţumit cu gândirea şi credinţa, ci a luptat şi izbutit în istorie, a vegheat şi veghează şi acum pentru o împlinire mândră şi bună a ei.

ALEXANDRU VAIDA VOEVOD

Paradigma Vaida

Într-un eseu publicat integral în prestigioasa revistă „Cancilleria de San Carlos", organ al Ministerului de Externe al Columbiei, şi apoi, abreviat, în „Adevărul literar şi artistic" din 13 iulie 1991, sub titlul „În căutarea unui preşedinte «ideal»", am arătat că apropierea mea de marele bărbat transilvan s-a făcut într-o împrejurare sărbătorească şi într-un moment hotărâtor. Împrejurarea rezulta din acceptarea lui de a fi „protector şi spirit tutelar" – vulgariter „naş" – la căsătoria mea cu fiica bunului său prieten şi colaborator de guvern, C. Angelescu. Momentul – februarie 1940 – era de linişte ciudată, prevestitoare de furtună: armatele franceze şi germane stau comod în liniile fortificate Maginot şi Siegfried, dar războiul izbucnise şi pândea; trăiam încă în România Mare, dar pactul Ribbentrop-Molotov se semnase şi sfârtecarea ţării – Basarabia şi nordul Transilvaniei – plutea în aer. În acele ceasuri de aşteptare, la mesele pregătitoare de nuntă şi mai cu seamă în lungi conversaţii, ore şi ore, ne fermeca bărbatul frumos, cu părul alb, leonin, cu sclipiri de ironie cordială de după ochelarii *pince-nez* şi ne lăsam purtaţi de amintirile şi mărturisirile Domnului Preşedinte. Parcă-l vedeam, tânăr şi exuberant student la medicină la Viena, trecându-şi brav „examenul de duel", conducând Societatea „România Jună" şi făcând devotat legătura între memorandiştii întemniţaţi şi familiile lor din Transilvania; îl auzeam, în parlamentul maghiar, pe atotputernicul prim-ministru Istvan Tisza acuzându-l pe deputatul (şi valah, şi cutezător) Vaida de a fi agent al unei puteri inamice, ceea ce, în timp de război, putea însemna moartea. În sfârşit, îl însoţeam la acelaşi parlament, în memorabila, istorica zi de 18 octombrie 1918 – adevărat prolog la Unirea de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918 – când, ca împuternicit al Partidului Naţional Român, al Transilvaniei şi al neamului românesc, dădea citire declaraţiei de separare pentru totdeauna de Ungaria. Se refuza astfel tăios diversiunea unei confederaţii prin care cercurile şovine maghiare încercau să prelungească un imperiu, o hegemonie şi o asuprire deja defuncte, dar fără act de deces. L-a redactat şi semnat, în numele tuturor românilor, Alexandru Vaida

Voevod. La fel de pasionant evoca el recunoaşterea noii Românii, întregite, la Conferinţa de Pace de la Versailles în 1919-20. A fost al doilea mare succes al lui Vaida, care vine la Paris ca prim-ministru al României Mari şi ca şef al delegaţiei ţării noastre la conferinţă. Găseşte aici pe I.I.C. Brătianu, dogmatic, revendicator, ireductibil, şi pe Tache Ionescu, complezant, flexibil, cedant. Potrivit bunului său obicei, încearcă să-i împace, să stabilească o unitate românească. „Vizirul şi Guriţă de Aur se săpau cu sârg unul pe altul şi nu am putut astupa şanţul creat de ei, între ei. Voiam să-i aduc la o masă comună şi să pornim o acţiune comună pentru susţinerea drepturilor noastre. Nu am obţinut decât promisiuni: de tăcere de la Brătianu şi de neutralitate binevoitoare de la Tache Ionescu." În schimb, succesul pe lângă marii stăpâni ai conferinţei, Clemenceau şi Lloyd George, a fost categoric şi decisiv. Vaida le-a câştigat încrederea şi simpatia printr-un ansamblu de calităţi, atitudini şi procedee pe care ni le înfăţişa acum, în 1940, cu luciditate şi umor. „Reţeta mea diplomatică – ne spunea doctorul Vaida Voevod – cuprinde opt *recipe*, opt ingrediente: sinceritatea, bună-credinţă, transpunere în psihologia şi situaţia partenerului de negocieri, găsirea similitudinilor, crearea unui interes comun, dorinţa acordului, concluzivitatea. Sunt numai şapte? Adăugaţi folosirea tuturor canalelor posibile, în interesul ţării." Contactele lui cu prinţul moştenitor Franz Ferdinand şi recursul la anumite loji masonice pentru sprijinirea tezelor noastre. Şi într-un caz, şi într-altul, acţiunile lui Vaida erau cunoscute şi stabilite de comun acord cu Ionel Brătianu încă dinainte de război, din perioada neutralităţii şi cu Iuliu Maniu în timpul tratativelor de pace de la Paris. Vitează, cordială, inteligentă şi gata de sacrificiu, paradigma Vaida nu era exclusivă şi dominatoare, ci inclusivă şi prietenească, pătrunsă de căldură umană.

Omul Vaida

Desigur, întâlnirea mea de atunci cu Vaida Voevod a fost precedată şi urmată de alte întâlniri şi schimburi de idei, iar confesiunile lui din 1940 s-au întregit cu cele venite de la familia lui din care, oarecum, făceam parte: de la fiica sa Ileana, căsătorită cu ing. Gherman, de la fiii săi, inginerul Mircea Vaida şi doctorul Aurel Vaida, dar mai cu seamă de la socrul meu, care fusese subsecretar de stat la Ministerul de Interne când Vaida Voevod conducea, ca ministru, acest departament (1931). În casa lui era găzduit adesea Vaida, iar mesele le prezida, în lipsa mamei, soţia mea, care, la frumoasa vârstă de 16-18 ani, îndeplinise atribuţii multiple de secretară,

confidentă şi, mai târziu, de fiică spirituală. Pentru portretul de aici al „Leului Ardealului", folosesc deci trăirile, cunoştinţele şi sentimentele noastre, puse la un loc. Sistematizarea însă şi interpretarea lor „arhetipală" îmi aparţin mie şi poate n-aş fi îndrăznit să le asum dacă nu aş fi avut preţuirea uşor glumeaţă a Domnului Preşedinte pentru calităţile mele de care, la 26 de ani, eram atât de mândru: doctor şi laureat al Universităţii din Bucureşti cu o teză despre neokantianul Stammler şi asistent la catedra de Filozofia dreptului. Despre această disciplină, Vaida nu era prea impresionat: „Tot *Juristerei* – tot „juristăraie", spunea el. Eu mă apăram politicos, dezvăluind originea termenului depreciativ. „Chiar dacă nu meritäm termenul, suntem măguliţi că el ne vine de la Goethe, din celebrul monolog al lui Faust, la începutul operei." Şi plin de patos am recitat tot, începând cu „*Habe nun ach! Philosophie, Juristerei und Medizin...*" Mirat, Vaida mi-a făcut o confidenţă: „Eu credeam, gândindu-mă la Titulescu, că oltenii se pătrund de strălucirea franceză, nu de profunzimea germană ca ardelenii." Eu am încercat o sinteză patriotică, pe gustul său: „Acum, împreună, suntem capabili să lucrăm cu amândouă." Mulţumit, Vaida a trecut la altă confidenţă, în fond la alt test. „Între păcatele mele de tinereţe figurează şi literatura. Mă pasiona îndeosebi Schiller – teatrul lui – şi am tradus chiar o piesă. Poţi ghici care şi de ce?" Am răspuns că probabil l-a atras Wilhelm Tell pentru că dezvăluie absurditatea puterii absolute şi exaltă patetic libertatea, care e contagioasă, de la erou la popor. „Adevărat, asta a fost piesa şi cam astea motivele preferinţei mele. Astăzi aş mai adăuga unul: Schiller şi-a dat sema de drama eliberării, care nu se poate înfăptui fără ca inocenţi, ca fiul lui Tell, să moară sau să rişte să moară." Vastă, multilaterală şi asimilată creator, cultura lui Vaida Voevod depăşea cu mult orizontul medical: citise cu folos ciudata carte a sinucigaşului Weininger, *Sex şi caracter*, tulburătoare şi azi; era un latinist temeinic şi, dintre toţi istoricii romani, prefera pe Sallustius. „Îl admir pentru calmul, limpezimea şi puterea lui de sinteză. Posedă de asemenea discreţia înţelepciunii şi politeţea simplităţii. Îl simt mult mai aproape de mine decât pe festivul Titus Livius sau pe sumbrul, tăiosul Tacitus." La căpătâiul unui bolnav, cu un coleg slovac, Vaida vorbeşte latineşte. În două rânduri, o dată ca student doritor să deprindă limba franceză şi altă dată ca om politic, pe pragul exilului, stă în Elveţia şi devine un transilvănean cunoscător şi beneficiar al spiritului galic, deşi se lăuda paradoxal: „În materie de gramatică franceză, eu trec peste cadavre."

Cu toate calităţile lui de cultură şi inteligenţă, Vaida nu se definea şi mai ales nu se justifica prin componenta intelectuală. În alcătuirea

personalităţii sale şi în explicarea carierei sale politice, mai importante erau componenta vitală – bucuria de a fi, curajul de a spune „da" vieţii, vocaţia acţiunii, pasiunea luptei leale, cavalereşti, dar luptă – şi componenta morală, capacitatea de dăruire, bunătatea dusă până la generozitate imprudentă, întinsa gamă de emoţii în faţa binelui, mai ales când acesta lua forma concretă a copiilor, femeilor şi prietenilor. Omul Vaida era incapabil de ură, ranchiună, răzbunare. „Pe poporul maghiar îl stimez şi adesea admir, iar pe oligarhia maghiară, trufaşă, parazitară şi crudă, nu o urăsc, dar o detest iremediabil."

Am fost curios să confrunt triada aceasta – inteligenţă, energie, bunătate – cu imaginea, tot trinară, pe care o oferă despre Vaida colaboratorul său la Ministerul de Externe, Gr. Gafencu, despre care voi vorbi în curând, pe larg. Versiunea propusă de acesta este, în definitiv, consonantă cu cea stabilită de mine. Citez din *Însemnări politice* 1929-1939, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 207:

„Dar însuşirea de căpetenie a lui Alexandru Vaida e putinţa sa în clipele însemnate să ia «o atitudine» hotărâtoare. Nu orice om politic poate lua atitudine. Unii nu au destul curaj. Alţii nu au destul talent ca să dea, hotărârii lor, însemnătatea de care e nevoie. Alţii, în sfârşit, care au talent şi curaj, nu au destulă greutate ca să dea unei declaraţii caracterul unei «atitudini».

Vaida are toate aceste trei calităţi – curaj, talent şi greutate – şi mai are şi un simţ foarte just al oportunităţii, al clipei prielnice care dă cuvintelor însufleţire nu sclipirea unui foc de artificii, ci răsunetul prelung al unui bubuit de furtună. Maniu şi Vaida (...) sunt în stare să depăşească strâmtul cadru al vieţii politice obişnuite şi să se înalţe până la acele culmi unde se hotărăsc destinele istorice ale unui neam."

Ministrul de Externe

Darurile principale vădite de Vaida ca prim delegat la Conferinţa de Pace şi apoi la conducerea Ministerului de Externe erau observarea şi analiza atentă, pătrunzătoare a faptelor şi caracterizarea revelatoare a oamenilor, ambele săvârşite cu o remarcabilă capacitate de a prinde şi surprinde imponderabilele, inefabilul. Un singur exemplu, la cel mai înalt nivel.

Portretul pe care îl face lui Ionel Brătianu este exemplar în această privinţă. După ce explică insuccesul acestuia în chestiunea frontierei Banatului şi a recunoaşterii unirii Basarabiei (Pacea de la Buftea, „jocul" cu Marghiloman, rezervele şi ambiguităţile liderului liberal), Vaida „prinde" în formule concrete, plastice cele două trăsături caracteristice ale personajului –

tendinţa de superiorizare şi neîncrederea – dar recunoaşte că faţă de dânsul a fost corect şi sincer, deşi îşi rezerva dreptul de a-şi schimba sinceritățile în funcţie de cel mai mic şi neînsemnat interes de partid.

„Avea în atitudine şi în privire un ce arogant, privea în anumite momente pe om peste umăr. Personal nu mă pot plânge. Am fost tratat de el întotdeauna cu amabilitate, ba chiar cu simpatie. Însă în conversaţia cu Pichon, ba chiar cu Clemenceau, străfulgera câte o astfel de privire şi atitudine de superioritate, imediat şi direct secundată de modularea corespunzătoare a vocii lui, de obicei cam stinse (voalate), încât Pichon se ascundea între umeri, pe când Clemenceau râdea. Spre a demonstra cumva că nu contra românilor, ci contra lui Brătianu fuseseră aplicate şicanele, voi fi avut eu parte de un tratament cu totul amabil şi binevoitor.

Poate să fi fost şi contrastul între tactica lui Brătianu şi a mea. Dânsul nu se încredea în nimeni, ceea ce se simţea de la distanţă."

O importanţă deosebită dobândeau, în aceste condiţii, intermediarii români: Victor Antonescu, pe lângă Clemenceau, şi ministrul plenipotenţiar Mişu, pe lângă Lloyd George. Din critica ironică pe care Vaida le-o face, rezultă clar tipul de diplomat dezaprobat şi respins de dânsul. Primul era un „ecou şmecher" al lui Brătianu, pe care „Tigrul" îl descifra râzând; al doilea era un patefon obosit şi dezgustat de el, de vocea stăpânului, de premierul englez, de lume. La cele opt prescripţii diplomatice pozitive, Vaida mai adăuga deci două interdicţii: în diplomaţie nu ar trebui tolerate nici pleonasmul abil, nici scepticismul dizolvant. Cu mai multă plăcere, menţionează Vaida tipul rodnic de diplomaţie, elogiind personaje ca Ion Pillat, care, de altfel, intervenea în relaţiile internaţionale, dar cu darurile poetului, aşa cum am văzut în episodul precedent consacrat lui Titulescu. „Delicat, prietenos, discret şi modest, totdeauna gata de muncă – şi ce muncă! traducerea în franceză a documentelor delegaţiei – ziua şi noaptea."

Umor şi politică

Vaida era un neobosit comentator, când indignat, când indulgent, al prostiei. Uneori o apăra ambiguu: „Nu-i adevărat că nerodul nu-i capabil de gândire, de raţionament; el raţionează, dar pe dos, anapoda. Prostia e un talmeş-balmeş." Alteori se întreba meditativ dacă este una sau multiplă. „Desigur, prostia este una şi aceeaşi, egală cu ea însăşi, dar felurile de a o purta sunt diferite şi nenumărate: unii o poartă ruşinat, alţii agresiv, unii o exhibează imprudent, alţii o ascund cu un fel de inteligenţă." În politică,

pot fi deopotrivă de proşti cei care discută contradictoriu. Soluţia, în acest caz, este ridiculizarea amândurora. Este ce s-a întâmplat cu războiul broşurilor carliste sau anticarliste, care înainte de 1930 susţineau sau combăteau venirea pe tron a prinţului Carol. Oficial, rege minor era Mihai, forma de guvernământ includea regenţa, familia regală ezitantă, partidul liberal (Brătienii) categoric opus, naţional-ţărăniştii (Maniu) simpatizanţi cu jumătate de gură. Oricum, guvernul confisca broşurile carliste şi se presupunea că pedepseşte pe autorii lor. Jignit de combinaţia de nesinceritate şi prostie, ministrul de Interne şi deci şeful suprem al Siguranţei Generale, Vaida săvârşeşte un lucru unic în analele politicii naţionale şi internaţionale: un ministru de Interne care dictează, tipăreşte şi difuzează (fireşte, pe ascuns) un manifest subversiv (în favoarea prinţului) intitulat bombastic: „Să vie Salvatorul!" Versiunea pe care mi-a povestit-o Vaida şi confirmat-o, în 1940, C. Angelescu, executorul material al operaţiei, a fost dezvăluită abia în 1991, prin *Însemnările* lui Gafencu (p. 95). Pentru a denunţa josnicia propagandei anticarliste şi a ridiculiza prostia propagandei procarliste, ministrul de Interne dictează în strict secret în cabinetul său textul incendiar contra propriului guvern, acuzându-l că în fond doreşte reîntoarcerea lui Carol, dar nu are curajul să o mărturisească. A doua zi, broşura e tipărită cu aere conspirative de C. Angelescu, adjunctul lui Vaida, la tipografia lui, şi tipografii o culeg entuziaşti, crezând că e ceva contra guvernului (Vaida) şi patronului lor (C. Angelescu). Tot oameni devotaţi ai socrului meu răspândesc broşura pe străzi, la cafenele, la ministere şi chiar câteva exemplare sunt aruncate pe ferestrele deschise ale Palatului Regal. Pe atunci era mai simplu. Dar să dau cuvântul chiar delincventului – în fond umoristul – Vaida. „Când Siguranţa a prins de veste, era prea târziu. Crima era consumată. Stan Emanuel, inefabilul meu subaltern, a venit la mine înspăimântat, cu câteva broşuri confiscate. Am convocat toate autorităţile de siguranţă şi poliţie în biroul meu. Am ordonat o anchetă severă. Am cerut capul vinovaţilor: autorul şi tipograful. Trei zile mai târziu mi s-a prezentat un raport, dar numai cu „supoziţii": poate Grigore Filipescu, poate Radu Budişteanu. Am fost nevoit să clasez afacerea. De atuncea însă, cum să mai cred în dibăcia Siguranţei? Cum să fiu mirat dacă până azi nu se ştie, bunăoară, unde şade doamna Lupescu?"

Loc în istorie

A făcut şi greşeli. Mai puţin grave decât Brătianu şi Maniu care au totuşi, şi pe bun drept, un loc de frunte în galeria eroismului românesc. I-au plăcut

spre 1930 – nu numai lui – cântecele şi entuziasmul tineresc al legionarilor. Nu a încheiat însă nici un pact electoral cu ei şi a lipsit doar un vot, la judecarea lui secretă în 1940, pentru a fi condamnat la moarte şi a avea soarta lui Iorga. A susţinut pe Carol al II-lea, dar în fond susţinea tronul fiindcă nu era, în adâncul sufletului său, un preşedinte refulat de republică. Faţă de persoana lui Carol al II-lea a păcătuit prin iluzie şi greşită plasare a generozităţii. „Păcătosul" de azi avea atunci calităţi şi defecte de care Vaida credea că îl poate salva prin persuasiune morală.

În schimb, a vădit calităţi superioare celor care sunt astăzi sacralizaţi, intangibili: Brătianu şi Maniu. Nu era nici vizir autoritar, nici sfinx indescifrabil şi ambiguu. Antisemit? Ridicol, iubea inteligenţa şi elogia suferinţa nedreaptă, comune şi românilor, şi evreilor. Era străin de fanatismul religios sau rasial. Iar la Londra, în întrevederile importante, îl lua alături pe „bunul şi cinstitul Gaster". Mult hulitul *numerus clausus* nu era îndreptat contra evreilor şi străinilor, ci pentru dreapta proporţionalitate a românilor în activităţile importante şi creatoare, ceea ce e valabil şi astăzi.

În lumină arhetipală, dincolo de meschine interese de partid sau prejudecăţi personale, locul şi rolul său istoric nu pot fi ignorate: formează împreună cu Brătianu şi Maniu, triada glorioasă a Întregirii.

GEORGE MIRONESCU

Redefinire

Cei trei miniştri de externe înfăţişaţi în acest capitol – Nicolae Titulescu, Alexandru Vaida Voevod şi Grigore Gafencu – aveau în comun fericita concordanţă între a fi şi a părea. Fie elogiate, fie criticate, manifestările lor exterioare traduceau exact calităţile interioare din care izvorau, confirmau rangul şi superioritatea lor valorică. Adjectivele şi adverbele definitorii pentru personalităţile lor erau cvasiunanim acceptate. Titulescu părea şi era realmente inteligent şi inventiv cu strălucire, Vaida brav şi prietenos cu generozitate, iar Gafencu subtil şi ironic cu eleganţă.

Cazul lui George Mironescu, ministru de Externe în guvernul Maniu în 1929-1930 şi de două ori prim-ministru în 1930-1931, este diferit. De data aceasta, imaginea nu mai corespundea nici omului, nici faptelor lui. Lui Clausenwitz i-ar fi plăcut o astfel de antropologie, în care personajul *era mai mult decât părea*. Scopul paginilor de faţă este de a construi

adevărata, meritata imagine a profesorului de Enciclopedia Dreptului, al cărui asistent am fost în 1939-1940, şi a omului de stat cu care tatăl soţiei mele, Constantin Angelescu, a colaborat de aproape, timp îndelungat. Totodată, voi arăta de ce lui George Mironescu, ca prim-ministru, trebuie să i se acorde nu locul de supus zâmbitor al regelui Carol al II-lea, ci acela de adversar ferm şi victorios al camarilei în problema fundamentală a împrumutului şi stabilizării, iar ca şef al diplomaţiei române trebuie să vedem în el nu un blajin norocos – cum face Gafencu –, ci pe titularul unui model propriu de gândire şi comportament, sinteză de înţelepciune, prudenţă şi bun-simţ, cu reverberaţii dincolo de timpul său.

A fost – vreau să o spun de la început – un purtător al valorilor centrului – echilibru, stabilitate, răspundere – şi un multiplicator al chibzuinţei româneşti. Sub ambele aspecte, figura lui George Mironescu se cere redefinită în condiţiile şi cu mijloacele actuale. Trebuie integrată în cursul ascendent al diplomaţiei române din cele două decenii culminante 1918-1939 şi refolosită în deontologia noastră diplomatică de azi.

Dublă aparenţă

În domeniul politicii externe şi în ochii opiniei publice, ai factorilor politici şi chiar ai colaboratorilor săi, începând cu tânărul şi ambiţiosul secretar general Grigore Gafencu, George Mironescu trecea drept un om prudent şi ponderat, „fără exagerаţiuni" dar şi fără strălucire, un adept al principiului *qieta non movere*, traductibil în româneşte prin „a nu deştepta câinele adormit", ba chiar, dacă se poate, a aţipi alături de dânsul. Acţiunile diplomatice mironesciene păreau placide fiindcă autorul lor era executor fidel al unei politici externe româneşti, logice şi constante, ale cărei postulate le fixaseră Brătianu, Titulescu şi Maniu: alianţa cu Franţa, colaborarea cu şi în spiritul Societăţii Naţiunilor, organizarea stabilităţii regionale prin Mica Înţelegere şi Înţelegerea Balcanică, apărarea suveranităţii şi a frontierelor. Ameninţările erau sau generale (criza izbucnită în 1929, care nu depindea de noi să o rezolvăm), sau neprimejdioase (pretenţiile revizioniste gen procesul optanţilor).

În aceste condiţii, când Partidul Naţional-Ţărănesc ajunge la putere în noiembrie 1928, după 10 ani de opoziţie, lipsit de experienţă şi de cadre de guvernare, Iuliu Maniu caută, împreună cu Titulescu, un titular posibil pentru Ministerul de Externe şi se gândesc – de ce nu? – la bonomia surâzătoare a lui Mironescu. În *Însemnările* sale politice, Grigore Gafencu acceptă această

aparenţă şi trasează sarcastic portretul lui Conu' George modest şi amabil, al unui Moş Bon-Bon inocent şi aprobator.

„La formarea guvernului, Maniu a propus Externele lui Titulescu. Acesta a refuzat şi a propus pe Mironescu: «De ce nu Mironescu, la urma urmei?» Maniu a găsit ideea excelentă. «De ce nu?» (...) În ziua când s-au împărţit demnităţile ministeriale (Mironescu), era ruşinos ca o fată mare. Roş la faţă, cu mustaţa albă răsucită, cu privirea blândă şi sfioasă, părea un bătrân gingaş în bune dispoziţii. (...) « – Nu m-am ocupat niciodată de politica externă», a spus el iar către şeful atunci atotputernic a adăugat cu un surâs smerit: «Voi fi al doilea Porumbaru»".

Oarecum simetric, în domeniul juridic, ca profesor de Enciclopedia Dreptului, G. G. Mironescu era receptat ca un *conciliant binevoitor*, ca un simplificator darnic. Studenţii, ireverenţioşi ca toţi tinerii, afirmau că într-o disciplină de viziune generală şi de critică a ideilor cum este enciclopedia juridică, profesorul practică *surâsul eclectic*. În faţa oricărei probleme sau controverse, profesorul împărţea pe comentatori în trei categorii: cei care zic *da*, cei care zic *nu* şi cei care o scaldă zicând *hm!* Simpatiile profesorului Mironescu mergeau spre hm, spre poziţia intermediară. Atunci râdeam, acum mă gândesc dacă nu cumva în atitudinea presupusă de acest hm îşi au rădăcinile îndoiala carteziană şi sinteza hegeliană.

Polisemia zâmbetului

În ştiinţă surâsul e imposibil – cum să zâmbeşti ecuaţiilor lui Heisenberg? – în filozofie e incompatibil cu gravitatea transcendenţei şi cu rigoarea imperativului categoric. În schimb, în politică, prosperă fie pentru a capta bunăvoinţa, fie pentru a camufla eşecul, fie aşa, din obişnuinţă... În diplomaţie, zâmbetul este necesar şi omniprezent, oricum am defini-o: ultimul refugiu al politeţei în derivă, arta de a spune agreabil lucruri dezagreabile, aruncarea vinei asupra celuilalt sau dibăcia de a înota fără să te uzi. În cazurile fericite – Titulescu – zâmbetul exprimă, în ultimă instanţă, bucuria de a fi împreună şi a se înţelege cu semenii, promisiunea de a spori umanitatea din om.

În privinţa lui George Mironescu, zâmbetul lui spunea „da" vieţii, exprima mulţumirea cu sine şi cu ceilalţi. Omul era un împăcat cu ascendenţa lui răzeşească şi cu ambianţa moldovenească, domoală şi uşor sentimentală, a casei şi familiei sale.

De câte ori îl vizitam în locuinţa sa de pe Calea Rahovei, îmi veneau în minte fraze sadoveniene de tipul „Conul Gheorghieş îşi sorbea tacticos

cafeaua în lumina scăzută a amurgului". Era împăcat cu cariera începută sub Tache Ionescu, ca ministru al Instrucţiunii Publice şi continuată ca prim-ministru şi cancelar. Nu stârnea conflicte sau tensiuni, era liniştitor şi tonic. Nu se simţea jenat de superioritatea morală a lui Maniu, intelectuală a lui Titulescu sau temperamentală a lui Vaida. Nu credea că eul său e de ajuns pentru a umple lumea şi a rezolva toate problemele; recurgea bucuros la ajutorul colaboratorilor, chiar dacă aceştia, cum era cazul meu, aveau idei şi drumuri diferite. Toate acestea se odihneau în zâmbetul mironescian şi e de mirare cum un spirit pătrunzător şi subtil ca Gafencu l-a putut asocia cu abilitatea, ambiţia şi chiar puţinătatea intelectuală pe care le atribuia şefului său. Oricum, tânărul şi nerăbdătorul secretar general era obsedat de zâmbetul ministrului, asociind şi pe alţii – pe Iorga, de pildă – la ironizarea lui. Astfel, la moartea lui Vintilă Brătianu, după şedinţa solemnă a Parlamentului, Gafencu notează:

„Mironescu e grav – şi zâmbeşte, e trist – şi zâmbeşte, plânge şi zâmbeşte printre lacrimi." Iorga îmi spune: „Nu mă pot supăra pe el când zâmbeşte. Şi deoarece zâmbeşte necontenit, îl iert întruna!"

Trecerea surâsului mironescian de la aparenta „minus-cunoaştere", la reala lui polisemie a fost făcută de însuşi Iuliu Maniu în forma unei adevărate lecţii administrate patern-pedagogic ironicului Gafencu. După marele lider ardelean, era vorba de zâmbetul unui om inteligent care ştie să tacă, să placă şi să facă. Iată scena povestită chiar de elevul admonestat.

„(Maniu) a încercat o dată, cu obişnuita lui tactică de insinuare, să mă potolească şi pe mine, lăudând însuşirile şefului meu direct. Era la o primire la Mironescu acasă. Georges Georges, înconjurat de mai mulţi diplomaţi şi oameni politici, îşi sorbea cafeaua, râzând cu poftă.

(...) Râsul unui câştigător la loterie, convins că soarta nu putea alege pe altul decât pe el. Retras într-un colţ al salonului, priveam zâmbind această scenă duioasă. Maniu s-a apropiat atunci de mine şi privindu-mă în ochi, mi-a zis: «Ce om distins şi inteligent e domnul Mironescu!» – Da, am răspuns numaidecât. E un om simpatic şi foarte cumsecade. – «...Şi foarte inteligent», a stăruit Maniu cu apăsare şi fără a coborî privirea."

Succese internaţionale

Spre cinstea lui şi elogiindu-se implicit pe sine, ca secretar general la Externe, Gafencu a recunoscut că, dincolo de aparenţe şi justificând polisemicul zâmbet, ministeriatul lui George Mironescu a marcat o perioadă

de prestigioase reuşite diplomatice şi o benefică schimbare în cursul politicii externe a României. Numele lui figurează ca semnatar al pactului Kellog prin care Statele Unite se alăturau eforturilor de pace depuse de Societatea Naţiunilor şi al protocolului Litvinov care cuprindea o referire la „dorinţa de a întâri pacea existentă între Statele subsemnate", ceea ce însemna implicit că Uniunea Sovietică abandona teoria „ocupaţiei militare" a Basarabiei şi a stării de război ce ar continua cu România. Mironescu a prezidat de asemenea încheierea satisfăcătoare a tratativelor de la Haga privitoare la reparaţiile de război şi soluţionarea favorabilă a procesului optanţilor unguri în care se ilustrase talentul şi patriotismul lui Titulescu.

Toate se încadrau într-o nouă şi rodnică orientare de politică externă. Renunţându-se la politica închisă şi naţionalist-protecţionistă a lui Vintilă Brătianu, autor al devizei „prin noi înşine", Maniu, Titulescu şi Mironescu au fost promotorii unei deschideri spre economiile europene şi a integrării în circuitele internaţionale sub semnul democraţiei şi liberului schimb. Pe această linie se înscrie şi cel mai important succes al lui George Mironescu în calitate de prim-ministru: soluţionarea problemei cruciale a stabilizării. Interesul naţional consta în finanţarea şi garantarea acestei operaţii printr-un împrumut masiv de la marile bănci franceze. Este ceea ce a realizat Mironescu printr-o acţiune complexă, perseverentă şi curajoasă, căci regele Carol, camarila şi mulţi politicieni voiau cu orice preţ – şi *preţ* era cuvântul potrivit – ca operaţia să fie făcută de banca lui Aristide Blank, favoritul şi – cum se spunea elegant în cercurile mondene – *prêteur de fonds* al Casei Regale. A se opune cupidităţii suveranului şi voracităţii finanţatorului său însemna demisie şi moarte politică. Este ceea ce face „incolorul" şi „supusul" Mironescu şi este ceea ce determină demisia sa şi a guvernului, dar nu imediat – regele avea şi el abilităţile lui –, ci după o lună şi pe altă chestie. Oricum, până atunci, lumea îşi dă seama că *zâmbetul nu exclude fermitatea* şi în discursurile sale de la Cameră şi Senat, primul-ministru e ovaţionat pentru curaj şi energie. Fără să renunţe la tonul zeflemist, Gafencu notează că „paşnicul Mironescu e azi simbolul luptei şi al victoriei – zeul Marte cu zâmbet nevinovat, dar cu suflet neînfrânt."

Reuşitele politicii noastre externe se datorau desigur justei orientări europeiste şi democratice promovate de guvernul Maniu, de mentorul Titulescu şi de cancelarul abil care era Mironescu, dar ele erau totodată favorizate paradoxal şi de lipsa unor „împrejurări negative": nazismul încă nu apăruse, Stalin nu epurase, democraţiile nu începuseră să cedeze. Cuvântul

hotărâtor la Societatea Naţiunilor îl aveau Briand şi Stresemann, buni prieteni şi admiratori ai lui Titulescu, ales în aceşti ani de două ori succesiv preşedinte al Adunării Generale S.N.

Ceea ce nu înseamnă că totul era roz în diplomaţia prezidată de Mironescu. Mai existau – reparabile – mici narcisisme şi băgări unde nu ne fierbe oala. Exemplu din prima categorie. Într-un text redactat de Titulescu referitor la delicatul triunghi Polonia, URSS şi România, pe cale de a încheia pacte de neagresiune, Gafencu introduce un cuvânt – nevoia secretarului general de a corecta – care produce o furtună din partea poloneză. În a doua categorie intră amestecul nostru fără rost într-o chestie chinezo-americană. La insistenţa ministrului Statelor Unite, Mironescu aderă la protestul Statelor Unite că URSS încălcase în China pactul Kellog. Consultat, Titulescu a dat un răspuns cam expeditiv (şi Homer mai aţipeşte din când în când): „Dacă sunteţi alături de America, ce vă pasă?" Numai că atunci când, în numele nostru, ambasadorul Franţei la Moscova i-a înmânat protestul lui Litvinov, acesta l-a aruncat pe jos. Este un caz unic care distonează cu ceea ce putem numi deontologia diplomatică a lui George Mironescu.

Deontologia diplomatică

Dacă dăm diplomaţiei încă o definiţie, mai puţin mirobolantă, dar mai exactă, considerând-o *„arta alternativelor"*, Mironescu a dovedit, cu prilejul împrumutului pentru stabilizare, că ştia să aleagă între alternativele apusene – căci erau, cum sunt şi acum, mai multe. În diferite împrejurări şi în diferite variante, această abilitate selectivă s-a repetat şi ea constituie facultatea dominantă în deontologia mironesciană. Modul ei de a opera rezultă clar dacă o raportăm la deontologia titulesciană. Deosebirea este următoarea: în timp ce Mironescu *mânuia* cu succes alternativele externe şi interne (alegerea lui de două ori ca prim-ministru), paradigmaticul său inspirator le *inventa* (soluţia ingenioasă în procesul optanţilor). Deontologia lui Mironescu era asociativă; a lui Titulescu, creatoare.

Ce asocia cu succes Mironescu? În primul rând oamenii, personalităţile politice, de obicei egocentrice, învrăjbite. Desigur, politicienii s-au contestat de totdeauna şi pretutindeni, dar la noi românii contestarea era generală şi se exercita în cerc: Stere îl contesta pe Maniu, Maniu pe Brătianu, Brătianu pe Stere, iar Iorga pe toţi. Mironescu avea relaţii bune cu toată hora, pe el nu putea să se supere nimeni, nici chiar Iorga. Îi plăcea să ajute; când nu putea să o facă, aproba; când nici aceasta, zâmbea promiţător. În fond, era

o deontologie a bunăvoinţei sincere şi în trepte. Ca om de centru, Mironescu preţuia, cum am spus, echilibrul, solidaritatea, convergenţa, dar admitea diferenţa, socotind-o fertilă, generatoare de progres. Nu o admitea însă dusă la extrem, absolutizată, exclusivistă. Respingea diferenţiat totalitarismul: fascismul îi inspira teamă; comunismul, oroare. În aceste limite, deontologia lui Mironescu se arăta deschisă şi complementară. Inteligenţa sa ştia să facă apel la alte inteligenţe, să se întregească cu ele, învăluind noul ansamblu în politeţe şi simpatie. „Complexul mironescian" a integrat astfel luciditatea politică şi curajul moral al subsecretarului său de Stat la Interne, C. Angelescu, şi de asemenea acelaşi „complex" a folosit efervescenţa tehnică şi economică a lui Mihail Manoilescu, ministrul Industriei şi Comerţului, în guvernul Mironescu din 1931.

Aş vrea să lămuresc un punct susceptibil de a da deontologiei lui George Mironescu o nedorită culoare de obedienţă: relaţiile cu regele Carol al II-lea. Am văzut că în problemele de interes naţional (împrumutul), bunul Mironescu era capabil să contrazică pe rege, să înfrunte camarila şi să plătească cu demisia şi dizgraţia această independenţă. Atunci în ce sens era „omul regelui"? Ca şi Vaida, Mironescu credea că regele poate fi *îndreptat* cu blândeţe şi afecţiune, că poate fi adus, prin înţelepciune şi persuasiune, pe drumul drept. Nu şi-a dat seama că drumul acestuia – Lupeasca şi camarila, arghirofilia şi apetitul dictatorial – era fatal şi iremediabil marcat de – în limbaj ales – *le besoin de s'encanailler*, nevoia înjosirii, incompatibilă cu pedagogizarea. Mironescu şi Vaida au greşit prin naivitatea bunătăţii prost plasate.

În al doilea rând, Mironescu asocia idei. Ca profesor de Enciclopedia Dreptului, mai cu seamă idei despre justiţie, stat, pedeapsă, pace. Cu gândul la Toffler[34], mă întreb acum, în chip de concluzie, dacă acest om care a trăit toate satisfacţiile puterii şi avantajele bogăţiei, a avut şi *bucuria cunoaşterii*, înaltă şi pură. O întâmplare neobişnuită, care probabil pentru decanul Mironescu nu a constituit decât un interludiu academic, mă pune în situaţia de a da un răspuns inedit la această întrebare.

Intermezzo universitar

Era în martie 1939. Elaborasem, timp de trei ani, o teză de doctorat ambiţioasă, pe tema dificilă a neokantianismului în drept (R. Stammler), teza

---

[34] Autorul cunoscutelor lucrări *Şocul viitorului*, 1970, *Al treilea val*, 1980 şi *Puterea în mişcare*, 1995.

care avea să-mi aducă titlul de laureat şi numirea ca asistent la catedra de filozofia dreptului al cărui titular era profesorul Mircea Djuvara. Acesta, maestrul meu, alesese subiectul lucrării, multiplicase, în calitate de conducător ştiinţific, problemele şi mă lăudase pentru rezolvarea lor, „în stil maiorescian". Şi totuşi, cu două săptămâni înainte de susţinere, pleacă în Germania pentru nişte conferinţe. În condiţiile de atunci, amânarea cu un an a tezei şi a numirii îmi putea schimba cursul vieţii. Ţinut la curent din curtenie cu mersul lucrării şi rugat nu numai de mine, fostul prim-ministru a acceptat să prezideze comisia de examinare în care mai figurau nume prestigioase: V. Dongoroz, C. Rarincescu, G. Fotino, G. Strat. Şi aici intervine surpriza. În lectura tezei, în raportul său şi în discuţiile la susţinere, eclecticul surâzător, pozitivistul evoluţionist de pe vremea lui Spencer s-a orientat perfect în problematica neokantiană şi în abstractismul lui Stammler. Întrebările lui au fost la obiect şi esenţiale: nu se pierde echilibrul kantian, ajungându-se la un idealism logic care practic înseamnă *zurück zu Platon*? Nu va trebui, în viitoarea filozofie juridică, admis şi accentuat scientismul? Astăzi, când studenţii mei simt nevoia unor punţi între criticismul kantian şi neotomism, iar teoria sistemelor, pornită din matematicile pure, ajunge metodă tot mai folosită în filozofie dreptului, mă gândesc că Mironescu, „asociatorul" prin excelenţă, poate fi asociat cu timpul nostru, cel puţin în două privinţe: virtuţile democratice ale centrului şi caracterul integrator al gândirii juridice de azi.

GRIGORE GAFENCU

Întâmplare cu şah

În ceea ce mă priveşte, înţelegerea „arhetipală" a lui Grigore Gafencu a început cu un tablou de Isachie, portretistul la modă prin deceniul 1930-40, care pictase pe şeful diplomaţiei noastre de atunci, în chip de jucător de şah. Întâlnirea şi conversaţia pe care le-am avut cu Grigore Gafencu în faţa portretului său le consider şi astăzi – mai ales astăzi – revelatoare pentru raportarea ministrului de Externe la paradigmele politicii noastre externe înfăţişate în episoadele anterioare dedicate lui Titulescu şi Vaida, precum şi pentru dreapta lui aşezare pe scara valorilor româneşti perene.

Empiric, întâlnirea s-a petrecut întâmplător şi prin alunecare, ca să zic aşa, de la un tablou la altul. Într-o zi de primăvară, în fatidicul an 1939, mă îndreptam spre ezpoziţia lui Isachie cu gândul de a admira încă o dată portretul

viitoarei mele soţii care împlinise, de curând, optsprezece ani. Privindu-l, îmi spuneam că Isachie, cu sau fără ştiinţă, aducea pe meleagurile noastre mioritice ceva din poezia şi farmecul picturii engleze preromantice. Şi tocmai regăseam în portretul Ilenei fineţea gingaşă a lui Gainsborough şi a adolescenţilor săi, tocmai simţeam luciul şi auzeam foşnetul mătăsii pe care le-au introdus ei în istoria picturii, când atenţia mi-a alunecat spre un grup de privitori distinşi şi importanţi – purtau melon sau pălării Eden cu boruri răsfrânte – care se formase înaintea altui tablou şi în jurul lui Grigore Gafencu. Mă cunoscuse în casa viitorului meu socru, cu care de altfel avea să devină, chiar în acel an, coleg de guvern: C. Angelescu la Economia Naţională, Gr. Gafencu la Externe. Am făcut câţiva paşi, grupul s-a răsfirat şi am rămas cu cancelarul, amabil şi subtil ca întotdeauna, în faţa portretului său. Isachie prinsese trăsăturile distinse ale jucătorului, aerul lui îngândurat, mâna la frunte, tabla de şah puţin piezişă şi – ceea ce îmi plăcea în mod deosebit – invizibilitatea adversarului. Amical sau ostil, oponentul nu intra în cadru. În fond, Gafencu era singur şi „invizibil" putea face orice mişcare, putea chiar răsturna tabla, am gândit eu cu un început de teamă. Mi-am ascuns-o sub o formulă filozofico-artistică şi i-am împărtăşit ministrului impresia mea: că în această pânză Isachie, fără să renunţe la farmec, a pus în primul plan ideea, simbolul. A pictat semnificaţii. Cu o întrebare precisă, cancelarul m-a adus la obiect sau mai exact la subiectul obiectului, la el însuşi: „Ce-ţi place la acest portret?" Am răspuns: „Îmi place că Isachie nu v-a înfăţişat în spatele unui birou imperial, copleşitor, sugerând diplomaţia dominatoare sau urcat la vreo tribună internaţională, prestigioasă – diplomaţia festivă –, ci în faţa unei mese de şah, uşor piezişă. Deci e vorba de o diplomaţie gândită, reedificatoare prin jocul inteligenţei." Gafencu a luat-o ca un compliment, a zâmbit şi a mai vrut altul: „Şi altceva?" Am continuat: „Gestul. Aţi ridicat mâna, dar nu ca să vă repeziţi la piese, ci ca să o duceţi la frunte. Deci întâi reflecţia, chibzuinţa. O diplomaţie *au ralenti*, cu respiraţie prudentă, într-un orizont de aşteptare şi adaptare, dar, desigur, cu respectul regulelor şi principiilor." M-a aprobat explicativ: „Da, cam acesta e răspunsul nostru la exigenţele momentului. Să înţeleg că în tablou sunt lucruri care nu-ţi plac?" „Nu, tabloul e perfect, atâta timp cât se joacă şah. Mă gândesc însă ce ne facem dacă adversarul devenit vizibil, nu mai respectă regula fundamentală a jocului? Dacă răstoarnă tabla?" – „Atunci nu mai văd ce s-ar putea face. Pierdem şi gata." Am făcut imprudenţa să spun: „Nu neapărat. Trebuie să găsim pe cineva de felul lui Titulescu, capabil

să inventeze alt joc, cu alte reguli. Iar noi toţi, împreună, să confecţionăm altă tablă, diferită şi mai rezistentă."

Alt zâmbet – diferit –, altă strângere de mână – grăbită – şi despărţirea. Nu l-am mai văzut pe Grigore Gafencu nici în ţară, nici în Elveţia, unde mă aflam în 1946-47 şi am fi putut vorbi despre alt portret, implicit, făcut de el lui însuşi, în cărţile de succes atunci apărute: *Préliminaires à la guerre de l'Est* şi *Derniers jours de l'Europe*. Nici la Paris nu am putut să-l felicit pentru memoriul pe care l-a adresat Conferinţei de pace, susţinând drepturile ţării. Continua să fie, în toate acestea, un admirabil şahist, dar războiul răsturnase tabla şi din acel moment începea alt joc, acela al războiului rece şi în cele din urmă al prăbuşirii imperiului sovietic. Opoziţia fundamentală a şahului aşa cum l-a jucat Gafencu se stabilea între principiul alb (echilibru pentru colaborare) şi principiul negru (împărţire pentru dominaţie). Cincizeci de ani istoria a încurajat negrul şi a încurcat albul. A existat o împărţire ideologică a lumii şi a existat de asemenea un echilibru, dar al terorii atomice. După 1989, *şahul său este depăşit*: împărţirea a dispărut, iar echilibrul a fost înlocuit de principiul superior al integrării democratice. În fond, este aşa cum bănuia tânărul şi nevinovatul său interlocutor din 1939: un joc nou, cu riscuri, dar şi cu speranţe noi.

Strălucitul secund

Nu îl atinsese aripa geniului ca pe Titulescu şi nu i se potrivea versul hugolian „ce héros au sourire si doux" ca lui Vaida.

„Îmi aduc aminte de vizitele pe care Vaida mi le făcea, în calitate de interimar la Externe. În cabinetul meu de secretar general. Pe birou aşteptau hărţile şi rapoartele ce trebuiau «rezolvate». Afară aştepta publicul. Miniştri străini, Nunţiul Papal. Vaida se aşeza şi îmi istorisea istoria Imperiului habsburgic. Presăra istoria faptelor cu anecdote şi glume. Era în bune dispoziţii şi pitoresc. Când isprăvea şi pleca, mulţumit de a sa inspecţie, trebuia să potolesc revolta publicului nerăbdător, să dau satisfacţie diplomaţilor ofensaţi şi să deştept pe Nunţiul Papal, adormit pe canapeaua de lângă uşă."

Desigur, demersul diplomatic al lui Gafencu nu se reducea la atitudinea objecţională. Era complex şi ascendent. Se îmbogăţea continuu cu calităţi şi deprinderi venite din alte ipostaze ale sale. Ca ziarist, aducea la Externe gustul observaţiei, spiritul alert, verva cu final muşcător; ca parlamentar, îndemânarea discursului fluent şi agreabil; ca om de lume, plăcerea de a plăcea, fericirea de a fi al şaselea invitat la o reuniune restrânsă a reginei

Maria, slăbiciunea pentru covorul roşu pe care calcă „aleşii" la primirile oficiale şi – vai, umbră a lui Narcis! – preocuparea constantă de propria-i imagine, atenţia excesivă pe care o acorda celui mai neînsemnat cuvânt de laudă.

Şi prudentul comandant

Aşa încât, după zece ani de strălucit secundariat diplomatic, petrecuţi fie la guvern, fie în opoziţie, Gafencu ajunge ministru de Externe cu depline prerogative şi onoruri, la 28 decembrie 1938. Este obligat să facă un joc de balanţă şi concesiuni tot mai dificil, între vechea prietenie cu democraţiile apusene, Anglia şi Franţa, în pierdere de viteză, şi puterile Axei, Germania şi Italia, în plină ofensivă. În primăvara lui 1939 pleacă într-o călătorie ce ţinea de incredibil: aceeaşi persoană să fie primită şi să aibă convorbiri cu dezlănţuitul Hitler, cu curajosul Churchill, cu dezorientatul Daladier, cu îngrijoratul Mussolini asistat de cinicul Ciano, cu binevoitorul, dar inoperantul Papă Pius XII. Se adaugă un rege, Leopold al III-lea al Belgiei, şi un prinţ regent, Paul al Iugoslaviei. Gafencu ascultă – e şi asta o artă – cu inteligenţă şi subtilitate pe toţi aceşti iluştri dintre care fiecare îl întreabă ce au spus ceilalţi: Ţării noastre i se acordă vorbe frumoase, promisiuni vagi, dar şi ameninţări abia voalate şi preziceri sumbre. Diplomaţia lui Gafencu este una de *aşteptare prudentă şi adaptare abilă*. Mai târziu, ca ambasador la Moscova, numit de Carol al II-lea, la zece zile după cedarea Basarabiei, şi menţinut în post de generalul Ion Antonescu până la izbucnirea războiului în iulie 1941, obiectivul diplomatic al lui Gafencu devine mai restrâns şi mai greu de atins: *limitarea răului şi evitarea catastrofei finale*, dispariţia statului român însuşi.

În aparenţă, ca ministru de Externe, Gafencu a fost un comandant-şef cu destul noroc şi remarcabile succese: acordul economic cu Germania, oprirea „pârjolirii" Poloniei la frontiera noastră nordică. În realitate, Gafencu era tot un secund, supus unei triple limitări, rezultată din dictatura regală, capricioasă şi vulnerabilă, din gravitatea situaţiei internaţionale, precum şi din propriile noastre iluzii. Şi fiecare din aceste pericole se prezenta într-o formă exacerbată, paradoxală. Minidictatura carlistă era respinsă nu numai de democraţii, ci şi de celelalte dictaturi; situaţia avea ceva absurd. România voia să fie garantată de Anglia şi înarmată de Germania, iar iluzia foarte răspândită între români era să spere că, de vreme ce mai mulţi doreau moartea noastră, asasinii se vor asasina între ei.

Şi totuşi, cel puţin de două ori, la Berlin în aprilie 1940 şi la Moscova în 1941, Grigore Gafencu s-a ridicat la înălţimea unui mare ministru de Externe român. Prima împrejurare: răspunsul ironic pe care l-a dat lui Goering la 18 aprilie 1939, când acesta îl întreabă sarcastic: „Aţi apelat la englezi şi la francezi să vă ajute. Vreţi să se bată ei în locul vostru?" Gafencu îi răspunde ca de la aviator la aviator (amândoi luptaseră ca piloţi, în primul război mondial, Gafencu voluntar într-o escadrilă franceză): „Pentru independenţa noastră şi frontierele noastre suntem hotărâţi să ne batem noi înşine, domnule mareşal. De altfel, în privinţa asta nici nu ne facem griji. Dacă ne atacă ruşii, ştiu că sunteţi gata să ne apăraţi: m-aţi asigurat adineaori. Dacă ungurii pornesc împotriva noastră, forţele noastre proprii sunt arhisuficiente. Atunci cine vreţi să ne atace?"

A doua împrejurare: în aprilie 1941, după ce armatele germane invadaseră şi zdrobiseră Iugoslavia în şase zile, ungurii intră cu trupe în Banatul sârbesc. Germania ne oferise nouă acest teritoriu aparţinând unui fost aliat în Mica Înţelegere şi prieten istoric al ţării noastre. În raportul din 19.IV.1941, Gafencu face un apel solemn către generalul Ion Antonescu. Vorbele lui exprimă sentenţios un imperativ naţional etern valabil. „Lăsaţi altora, domnule general, ruşinea furturilor de teritorii şi a victoriilor fără glorie." Fireşte, nu am ocupat nici un Banat.

Portrete semnate Gafencu

Reuşitele portretistice excepţionale cu care Gafencu ne surprinde şi încântă sunt o confirmare a calităţilor lui diplomatice: simţul observaţiei, pătrundere psihologică, elaborarea personajului prin esenţializare şi diagnostic diferenţial, darul expresiei plastice şi sugestive. Nu lipsesc din paleta sa culoarea, pitorescul, ironia, imaginaţia. Din motive de spaţiu voi face loc numai pentru trei portrete – al lui Carol al II-lea, al reginei Maria şi al lui Titulescu – însoţite de scurte comentarii.

Portretul regelui se desfăşoară în timp. La început se oferă privirii o imagine plăcută, uşor amuzantă. „O înfăţişare excelentă – prestanţă, ţinută, graţie –, o inteligenţă vie – bine pregătită, documentată –, o atitudine energică şi hotărâtă. Pe lângă acestea, o indiscutabilă abilitate: primeşte bine pe cine nu iubeşte. E rege. La vorbă, adesea la gânduri, seamănă cu regina Maria. O picătură de sânge Romanov mai mult. E foarte mult (...) La Julieta sunt şase fotografii. Regele Carol în şase uniforme deosebite. La mijloc, în mărime naturală, regele Carol în împăratul Wilhelm al II-lea – coif, panaş,

epoleţi, fireturi, cizme... Un zeu nu al războiului, desigur, poate nici al armatei, dar în orice caz al uniformei (...) În orice caz, prea multe fotografii. Ce vrea Carol?" „regele vrea numaidecât să facă ceva. Hotărârea lui se opreşte însă aici, căci nu ştie ce vrea să facă..."

În *Însemnări politice*, Gafencu arată de ce şi cum regele, ezitant între regim constituţional şi dictatură personală, a optat pentru aceasta din urmă. Portretul final devine psihologic, se interiorizează. „Politica îl pasiona până în cele mai mici detalii, iubea puterea, acţiunea şi intriga. Dotat pentru orice, afară de meseria de rege constituţional, nu ajungea să domnească fiindcă tot voia incontinuu să guverneze. Lupta îl atrăgea şi visul său ar fi fost să aibă de recucerit de fiecare dată puterea pe care o distribuia. Ajungea astfel să se simtă adversarul tuturor şefilor de partid şi i-ar fi plăcut să le dispute favoarea sufragiului popular".

Arhetipal, este mult mai mult. Nu este voinţă de putere – toţi monarhii, chiar Ludovic cel Sfânt, au avut-o. E vorba de pofta absurdă şi aberativă a fi totul – şi rege, şi prim-ministru, şi director general – şi de a face totul. Să joace el în locul ambilor jucători la tenis şi să fie arbitru. Iar această totalitate imposibilă nu vrea să o înalţe, spre glorie, ci să o tragă în jos, spre sordid şi oribil. Esenţiale sunt nevoia şi voluptatea de a înjosi pe ceilalţi şi pe sine însuşi. *Le besoin de s'encanailler*, spun psihologii francezi. Cu prilejul politicii sau cu alte prilejuri, coborâre voluptoasă în infern.

Regina Maria, izolată, interzisă şi până la urmă alungată în exil, nu este, pentru Gafencu, subiect de portret, ci de dramă shakespeareană. În ciuda ordinelor, Gafencu o vizitează, o ascultă şi admiră clocotul „frumos" de suferinţă, mânie şi umilinţă al reginei.

„Regina pare obosită, adânc frământată. Un singur gând: fiul ei, regele Carol. Îl urmăreşte cu bănuieli, îngrijorare, neîncredere şi un suflet neîmpăcat ce nu iartă şi nu se supune. Faptul de a fi fost înlăturată de la putere (...) şi mai ales ofensa ce i s-a adus prin înlăturarea desăvârşită din viaţa publică şi socială a lui Barbu Ştirbei (...) au rănit-o adânc. E o furtună ce se stăpâneşte cu greu. O furtună în care clocotesc pasiuni trufaşe, ambiţii zădărnicite, porniri generoase, tot sufletul chinuit al unei femei de o uimitoare vitalitate" (...) „A vorbit de păcatele altora şi a făgăduit că le va ierta. Foarte bine. Să se ţină de cuvânt. Să ne ierte cel puţin păcatele pe care nu le-am făcut. Să ne ierte păcatele sale. Dar nu le iartă. E pornit pe ură şi răzbunare (...) De ce se teme de inamici? Un rege nu are inamici. Dacă am dorit toată viaţa mea puterea, puterea efectivă, pe care, din păcate, nu am avut-o niciodată, e ca să pot câştiga de partea mea toţi inamicii."

Concluzia lui Gafencu este un model de abilitate diplomatică: admirativă estetic, suspensivă moral. „Ce minuat spectacol! Regina Maria e învinsă, învinsă de oameni şi de împrejurări, dar aşa cum e, cu păcatele şi patimile ei, e mai mare decât toţi biruitorii ei la un loc."

Faţă de Titulescu, Gafencu execută, în decurs de zece ani, o trecere de la admiraţia, afecţiunea şi elogiile iniţiale, din 1929, când marele nostru diplomat îl introduce „cu seducătoare gentileţe" la corifeii Societăţii Naţiunilor, începând cu Aristide Briand, până la gândurile narcisiste din 1939, când e convins – de Urdăreanu – că el, Gafencu, este „cel mai bun ministru de Externe pe care l-a avut ţara de la război încoace". Acum, Titulescu e uitat sau pus între ghilimelele ironiei: „mare european", „geniu politic".

Pentru noi, astăzi, adevărat, curat şi de reţinut este numai portretul pe care tânărul secretar general la Externe, Gr. Gafencu, învăţăcel în ale diplomaţiei, îl face lui Titulescu, acumulând epitete elogioase şi relatând o savuroasă scenetă jucată împreună la Geneva. Era vorba de a oferi o sută de milioane de coroane optanţilor maghiari – prima mişcare – şi de a le recupera apoi în cadrul despăgubirilor de război datorate nouă de Ungaria – mişcarea a doua. Vorbeşte Gafencu.

„Tit. e mai vioi ca niciodată. Sclipitor de inteligenţă şi de har. Pasionat de dezbaterea care începe. Mai în formă ca oricând Sir Eric Drummond (secretarul general al S.N., n.n.) ne primeşte în marele său birou. Ajungem la chestia optanţilor. Tit. joacă rolul supăratului cu atât mai bine, cu cât e încă foarte supărat. Eu joc rolul vinovatului din prea multă generozitate. Sir Drummond ascultă cu interes şi simpatie. Laudă guvernul român..."

Locul adevărat

Sub aspect esenţial, în istorie arhetipal, reconstruirea şi localizarea lui Grigore Gafencu pot porni de la următoarele patru puncte:

1. La prima vedere, în perspectivă faptică şi pe termen scurt, Gafencu poate părea un pierzător elegant şi un transfug cu stil. Trece de la stânga democrată a Partidului Naţional-Ţărănesc (grupul Andrei, Rales, Ghelmegeanu) la minidictatura „şanjantă" a lui Carol. Critică distrugător camarila în prima ei formulă (Puiu Dumitrescu) şi se împrieteneşte încântat cu ea în a doua formulă (Urdăreanu), deşi stăpâna supremă rămâne aceeaşi (doamna Lupescu). O face însă cu dezinvoltură şi chiar cu ironie. Ziua reprezintă cu respect şi recunoştinţă, la Ministerul de Externe, pe suveran: noaptea, acasă, face haz cu soţia când aud zgomotul vreunui avion: „Dac-o fi EL, plecând?"

În realitate, nu este nici inconsecvent, nici, cu atât mai puţin, oportunist. Aceste atitudini presupun libertatea de a alege între bine şi rău. Or, Gafencu nu avea această posibilitate, era obligat să urmeze „răul cel mai mic", încercând să-l limiteze. A preferat o dictatură regală mai mult formală şi neserioasă, care păstra totuşi statalitatea română, unor extremisme, de stânga sau de dreapta, care o desfiinţau pur şi simplu. Esenţial, Gafencu a vrut să limiteze dezastrul. Un îmblânzitor al degradării interne şi al ororii externe.

2. Deci, la scară mare şi pe termen lung, Gafencu este un învingător, a văzut clar că totalitarismul nu putea să câştige şi a ales bine. Un european convins, promotor al triadei; deschidere, alianţă, simbioză spirituală şi un patriot român curajos susţinător al alteia: suveranitate, integritate teritorială, demnitate morală.

3. Nu era însă un gânditor prospectiv, ca Titulescu. Nu purta germenii viitorului. Modelul lui de societate internaţională venea din trecut, se întemeia pe conceptele de limită şi echilibru operante în secolul al XIX-lea, la congresele de la Viena (1815), Paris (1856) şi Berlin (1878). Cel care anticipează viitorul este Titulescu, a cărui Europă ideală mergea liber, egal şi integrator de la raţional prin regional la universal.

4. În serviciul acestor bucurii şi umbre diplomatice au stat o artă şi un talent de scriitor de mare clasă. Unele pagini din *Însemnări* se apropie de La Bruyère, altele tind spre Mateiu Caragiale.

În ceasul de faţă, Grigore Gafencu, chibzuit, lucid şi prudent, respingător al extremismelor, temător de dezordine şi duşman al anarhiei, ne reaminteşte avantajele eleganţei şi concordiei, ale fineţei şi înţelegerii între noi şi cu lumea.

ISTRATE MICESCU

Superlativul Micescu

Totul a fost excepţional în fiinţa, darurile şi destinul lui Istrate Micescu. Aura persoanei sale era făcută din contraste şi funcţiona oxiomoronic, dar cu predominanţa termenului benefic. Avea farmec şi exercita o neîndoielnică fascinaţie, dar nu datorită frumuseţii sau forţei fizice, ci pe temeiul enigmaticului magnetism personal, propriu celor aleşi; vădea curaj şi îndrăzneală, dar nu le folosea brutal, dominator, ci subtil şi elegant. Ajunsurile şi neajunsurile le purta în felul lui d'Artagnan, cu panaş. Dispunea de o inteligenţă

exorbitantă, cum spunea un apropiat al lui, Paul Vlahide, sau suverană, cum spunem noi, astăzi. O inteligenţă, deci, stăpânitoare, imperativă, dar totodată incitantă, spornică, trebuitoare. Se mai adăuga plăcerea întâietăţii, pe care marele latinist care era Istrate Micescu nu o manifesta *vulgariter*, faţă de mulţimi, în pieţe, ci *egregie*, faţă de idei, în spaţii restrânse: în aulă universitară, în incintă parlamentară sau în biblioteca proprie – 35.000 de volume – unde asculta – pildă, refugiu sau consolare – dialogurile lui Platon şi discursurile lui Cicero. Nu era totuşi nici utopic, nici abstracţionist. Cunoştea perfect logica lui Aristotel şi categoriile lui Kant, dar ştia şi îi plăcea să se joace cu copii. Era primul avocat al României şi câştiga enorm – peste 20 de procese zilnic şi ce procese! – dar nu ţinea la bani. Renunţa uşor la ei sau îi prefăcea imediat în cărţi, tablouri, obiecte frumoase sau în bunuri durabile, cum i se părea lui, atunci, că sunt locuinţa, pământul. Nu cunoştea voluptatea profitului şi a profitului la profit. Gândea clasic – se afunda în elină, vorbea şi scria latina – dar acţiona în actualitate: trăia intens circumstanţe, se confrunta cu efemerul – s-a jucat uneori cu el căci ironia trebuie să fie cheltuită – dar în esenţial şi în peren a fost un bun şi adevărat român al timpului culminant 1918-1938, purtător al luminilor europene şi martir al temniţelor staliniste, unde a şi murit la 21 mai 1951.

Concret, aceste superlative s-au încorporat într-un ansamblu de fapte şi întâmplări pe care le-am putea numi *saga Micescu*. O sagă pasionantă, cu semnificaţii şi în culori diferite, variind de la pitorescul amuzant la dramaticul crud. Le voi înfăţişa pe scurt, ordonându-le în trei serii.

Seria vitală. Maestrul admira vitalitatea atât artistic, cât şi etic, fie ca sfidare mândră, bărbătească (de câte ori trecea prin Veneţia mergea să salute pe vajnicul condottiere Colleoni sculptat de Verrocchio), fie ca bravură, devotament şi jertfă (purta în gând, neştearsă, imaginea morţii pe front a fratelui său, Petre, locotenent-colonel de cavalerie, care, cu ordinul de mutare la Statul Major în buzunarul tunicii, preferă să rămână şi să lupte la Dragoslavele alături de camarazii şi soldaţii lui). El însuşi, Istrate Micescu, este rănit de explozia unui obuz în acelaşi război. Seria vitală continuă şi în timp de pace, dar desigur în alte forme, cum ar fi duelul, vânătoarea. E ciudat cum juristul Micescu credea că problemele de onoare nu se soluţionează prin procese, în faţa tribunalelor, ci pe calea armelor, prin duel. Nu a avut însă în această privinţă satisfacţii medievale, fiindcă toţi adversarii provocaţi au rămas prudenţi acasă. Unul singur s-a prezentat pe teren, dar, văzând că Maestrul nu glumeşte, s-a întors rapid în pacea căminului. Cât despre

vânătoare, ea exista, pentru Micescu, mai mult sub formă de natură, aventură şi.... panoplie, căci avea una, compusă din câteva trofee vânătoreşti şi arme vechi: două săbii obosite şi trei pistoale naive, gen Tudor Vladimirescu. Cum însă seriile din saga Micescu se termină dramatic, acest „arsenal" a constituit dovada acuzaţiei comuniste de complot pentru răsturnarea guvernului prin forţă armată şi temeiul condamnării la 20 de ani de muncă silnică. Fiind vorba, totuşi, de un jurist eminent care strălucise ca nimeni altul în faţa instanţelor judiciare, Curtea de Casaţie de obedienţă comunistă i-a comutat pedeapsa în 20 de ani de... temniţă grea. Saga consemnează moartea lui după trei ani de cruzime şi chinuri. Reacţia lui Micescu? A transformat oroarea în burlesc şi crima în ridicol, scriind în limba latină, când se afla în spitalul penitenciarului Văcăreşti, un decalog strălucitor ca spada unui muşchetar: *DECEM OBSERVANDA CONSILIA* – Zece sfaturi de luat în seamă.

Seria intelectuală. Structura, lucrarea şi roadele inteligenţei lui Istrate Micescu erau prin excelenţă juridice şi voi vorbi despre ele imediat, când voi evoca pe avocat şi pe profesorul de drept. Acum, se cuvine să arătăm valenţele generale ale intelectului său pe care l-aş califica, recurgând la Leibniz, drept *ipse intellectus*. Micescu era însuşi intelectul „inteligenţa în persoană" menţinută în sesiune continuă şi desfăşurată cu risipă de spontaneitate, invenţie ideatică şi reverberaţie simbolică. Cu două-trei cuvinte, Maestrul răsturna o fascinantă doctrină eronată, cu o sintagmă anula o ingenuitate sărbătorită. Despre „bunul sălbatec idealizat şi elogiat de Rousseau", spunea: „Da, era bun... dar numai după ce mânca." Despre un mediocru care afirma ceva adevărat amintea că „şi un ceas stricat arată ora exactă, dar numai o clipă pe zi". Şi adăuga: „Simplă coincidenţă." Alteori nu mai era vorba nici de adaos anihilant, nici de imagine ingenioasă, ci de autoironie cu profunde reverberaţii umane – lucru cel mai rar şi cel mai greu, chiar la minţile cele mai strălucite. Reală sau atribuită, povestioara care circula între noi, dubli studenţi la drept şi la filozofie, nu era mai puţin edificatoare. Pretindeam că, plimbându-se pe stradă şi asistând la o încăierare de câini în care unul îl tăvălea rău pe celălalt, Nae Ionescu îi spune lui Istrate Micescu: „Bravo lui! Ce i-ar mai plăcea lui Nietzsche! *Uberhund, Supradulăul!*". Micescu e de altă părere şi mărturiseşte: „Eu ţin cu câinele de jos, cu *underdog*-ul". „De ce?" îl întreabă Nae. „Pentru că, muşcat şi doborât, are nevoie de apărare." Şi conchide, zâmbind: „De avocat".

Seria moral-politică. În plan etic şi politic, Istrate Micescu nu s-a bucurat în epocă şi nu se bucură nici astăzi de superlativele dedicate omului

de cultură, avocatului şi profesorului. În principal, i se reproşează maestrului barei două atitudini morale, inconstanţa şi complezenţa, generatoare de consecinţe negative. Prima a dus, în politică, la versalitate faţă de partide (disidenţă cu George Brătianu, participare la guvernul Goga, trecere la Frontul Renaşterii Naţionale), iar cea de-a doua la obedienţă faţă de minidictatura regelui Carol II (redactarea constituţiei din februarie 1938). În realitate, criticii lui Micescu săvârşesc o alterare a figurii şi o trunchiere a acţiunilor lui. Maestrul nu era un inconstant, ci un independent, rebel la conformismul partidist, incapabil de subordonări măgulitoare, nici măcar faţă de „dinastia" Brătianu, căreia îi era îndatorat. Inconformismul şi spiritul de frondă aveau rădăcini multiple: temperamental era înclinat spre păstrarea libertăţii de opinie, *profesional era ispitit de divergenţă*, iar etic se simţea, probabil, obligat să rectifice alunecările istoriei şi ale lui însuşi. În 1938 servise autoritarismul regal pentru că îl considera un *rău mai mic*, preferabil dictaturilor totalitare, dar când, în anul următor, ca ministru de justiţie, este „rugat" de rege prin Urdăreanu să facă presiuni asupra Curţii de Casaţie pentru a respinge recursul lui Auşnit (fost favorit regal) contra lui Malaxa (actual, în 1939, favorit regal), Micescu răspunde că el respectă independenţa justiţiei şi că nimeni nu are dreptul să manipuleze dreptatea. „Faceţi, totuşi, o intervenţie direct la Curtea de Casaţie, dacă aveţi curaj." Este un „moment compensator", când Micescu se recuperează pe el însuşi. Alteori, gândeşte just de la început, fără şovăieli sau reveniri. Când Corneliu Zelea Codreanu declară că, la guvern, va rupe toate tratatele ţării cu democraţiile occidentale şi va merge total cu axa Roma – Berlin (care preconiza revizuirea graniţelor), Micescu afirmă răspicat, în adunarea publică din 12 decembrie 1937, că „domnul căpitan" vrea să înlocuiască pactele de neagresiune cu un pact de agresiune fascistă, ce se va îndrepta contra noastră, şi că „domnul căpitan" (repetă) îşi arogă prerogative regale.

În problemele mari ale ţării şi împotriva extremismului de dreapta sau de stânga, instabilul Micescu a fost cel mai constant adversar, plătind consecvenţa sa patriotică şi liberală cu îndepărtarea de la catedră, excluderea din barou şi în sfârşit cu viaţa, în închisoarea de la Aiud.

Avocatul şi profesorul

O dată cu pledoariile şi concluziile, cu duelurile verbale şi replicile avocatului Istrate Micescu, revin în forţă epitetele elogioase. Mai exact se impune unul singur: uluitor. Cei care l-au auzit explică răsunătoarele lui succese prin convergenţa unor calităţi rar întâlnite împreună: cultură vastă,

documentare juridică perfectă, logică stringentă, inventivitate şi forţă dialectică, magie verbală. Comentatorii observă şi ei că arta oratorică a Maestrului nu poate fi subsumată nici unuia din modelele cunoscute de elocinţă. Istrate Micescu nu era, ca orator, nici un zeu olimpian precum Maiorescu, nici un tribun dezlănţuit ca Delavrancea, nici un poet patetic de felul lui Ionel Teodoreanu. Era complex şi complet, sintetic şi integrator, posedând şi aşezând la locul potrivit darurile hărăzite iluştrilor vorbitori citaţi – solemnitatea, vehemenţa, simpatia – dar totul era exprimat în stilul său specific: elegant, discret, ironic. Ansamblul nu poate avea alt nume decât suveranitate intelectuală. Creativitate.

Din păcate, Micescu a refuzat cu încăpăţânare să-şi publice pledoariile. Fratele meu, Valentin Georgescu, când conducea, în tinereţe, Revista Clasică, a izbutit să-i smulgă Maestrului textul unei pledoarii în care spiritul statuar al dreptului roman era evident. La câteva zile, Micescu şi-a retras manuscrisul, după o convorbire dusă în limba latină şi în care a explicat de ce s-a răzgândit. „Adversarii mei trişează eminent; nu vreau să le dau chiar eu cărţi la mână ca să le măsluiască împotriva mea."

Personal, pe baza impresiilor mele tinereşti despre „vrăjitorul de la drept civil", cu care, timp de cinci ani, m-am întâlnit şi discutat în cancelaria profesorală sau la dânsul acasă şi rememorând informaţiile „din apropiere" pe care mi le da, pedagogic, profesorul meu Mircea Djuvara, sunt ispitit să privesc pe Maestru în mod „categorial" şi să schiţeze epistema creativităţii sale juridice, egal valabilă pentru avocatul, profesorul şi ministrul Istrate Micescu.

Primul nivel de creativitate era dat de gândirea filozofică a fenomenului juridic în valoarea lui esenţială. Micescu o făcea ca un adept al umanismului raţionalist din secolul luminilor. Dreptul îi apărea ca braţul înarmat al justiţiei, adică al binelui comun, al fericirii social organizate. În concepţia sa, dreptul are deci, o dublă finalitate: pe de o parte, să asigure coexistenţa raţională a libertăţilor, iar pe de altă parte să apere drepturile persoanei umane, care – exigenţă kantiană – trebuie tratată totdeauna ca scop, şi nu ca mijloc. A crezut mereu, în ciuda mareelor istoriei, în liberalism şi democraţie, înţelegând prin primul termen necesara deschidere spre universalitate etică şi prin al doilea, respectarea dreptului de a gândi altfel (*the right to disent*): Totuşi, Micescu nu filozofa gratuit, nu se pierdea în speculaţii teoretice, ci prefera să formuleze adevărurile juridice pregnant, sub formă de maxime practice. „Empiric, spunea el, există tot felul de «libertăţi», până chiar şi libertatea de a distruge libertatea, revendicată de

anarhişti şi terorişti." La observaţia mea că şi unele democraţii manifestă tendinţe autoritare şi desfiinţează libertăţi, zâmbea: „Da, ca un şarpe care, de rău ce e, îşi muşcă propria-i coadă şi o înghite treptat până ce... dispare."

Al doilea nivel, propriu-zis juridic, stă sub semnul constructivismului. Mă gândesc acum cât de interesant şi util ar fi să se alcătuiască un tablou sistematic al procedeelor de argumentare folosite de Micescu: inventarea unei alternative nebănuite, sinteza integratoare a termenilor opuşi, distincţia care suspendă regula sau „schimbarea semnelor" în care excela Maestrul, arătându-se că sunt – cum să nu! – erori fericite, şovăieli prudente, cedări salvatoare. Aproape toate aceste procedee pot fi găsite în ampla şi convingătoarea reelaborare a conceptului de „legitimă apărare" din singura pledoarie publicată prin nu ştiu ce minune în colecţia iniţiată de I. Gr. Perieţeanu. În general, constructivismul practicat de Istrate Micescu se desfăşoară în două direcţii – teoretică şi practică – indicate chiar de el în bine cunoscuta lui definiţie a dreptului: „ştiinţa drepturilor şi tehnica obligaţiilor". Într-adevăr, ştiinţă înseamnă construire de sisteme, iar tehnică înseamnă construire de ansambluri materiale corespunzătoare lor.

Al treilea nivel ţine de controversă şi se vădeşte fulgurant în replică. Replicile lui Micescu, devenite acum folclor sau legendă, valorează nu atât prin ce spun, cât prin ce sugerează. Excelează în perspectivă. Exemple. Distinsul avocat Rosenthal se preface, într-un proces în care pleda împotriva lui Micescu, că nu e sigur de numele „obscurului" său adversar şi îi spune când Mircescu, când Milescu. Maestrul îl întrerupe: „Eu am un singur nume, pe care văd că nu-l ştii. În schimb, eu le ştiu pe toate ale dumitale: Rosenblum, Rosenfeld, Rosenberg, Rosenthal, toate la un loc." Altădată, Micescu i-a întins adversarului o „capcană cu poantă". Atunci când Rosenthal începe pledoaria, Micescu pleacă din sală şi revine la ultimele fraze, de încheiere. Când Micescu ia, la rândul lui, cuvântul, Rosenthal îl întreabă: „Cum combinaţi ce nu cunoşti? Ai auzit numai sfârşitul pledoariei mele." Asta aştepta Micescu, pentru a putea să-i răspundă: „Eu procedez după metoda lui Cuvier, dintr-un oscior reconstitui întreg animalul."

Ministrul de Externe

Când Istrate Micescu ajunge ministru de Externe pentru 43 de zile în guvernul Goga (29 decembrie 1937 – 10 februarie 1938) totul părea a fi împotriva lui. Istoria se afla la porţile coşmarului – agresiune, teroare, război – nelăsând diplomaţiei noastre decât alegerea dintre rău şi mai rău, dintre

mutilare sau nimicire. Guvernul din care făcea parte era minat de două vicii: lipsa de adeziune naţională – Goga nu obţinuse decât un procent ridicol de voturi la alegeri – şi contradicţia dintre un prim-ministru progerman şi un cancelar francofil. Personal: Micescu nu dispunea de nici unul din factorii de succes diplomatic: nici experienţe, nici timpul necesar pentru reflecţie, pregătire, hotărâre. El aparţine fără voie şi nu din vina lui, fazei descendente a politicii noastre externe care nu putea spera decât să limiteze pierderile şi să salveze posibilităţile viitoare. Voi arăta pe scurt meritele lui Istrate Micescu în privinţa acestor două obiective, întemeindu-mă nu atât pe discursul rostit de el la Societatea Naţiunilor în care a combătut şi zădărnicit reclamaţiile organizaţiilor evreieşti internaţionale contra Statului român, prea zgârcit, după părerea lor, cu acordarea naţionalităţii, cât pe susţinerile şi mărturisirile lui în discursul de apărare (şi atac) împotriva cererii organelor comuniste de excludere a lui din avocatură în 1947, discurs în care se declară făţiş, cu argumente şi citate, continuator al politicii externe ilustrate de Titulescu. Este ultima pledoarie a marelui jurist, iar concluziile, încă inedite, constituie un document unic pentru regândirea lui Micescu în lumina actualităţii.

Şi acum, textele redactate de Istrate Micescu. Despre continuitate, în declaraţia-program făcută la instalarea lui ca ministru de externe: „România va urmări o politică credincioasă alianţelor sale, întinzând în acelaşi timp mâna în chip leal tuturor Statelor cu care are legături (...) Guvernul român rămâne credincios tratatelor care îl leagă de Franţa, Polonia, Mica Înţelegere. Înţelegerea Balcanică, fiind adânc devotat ideii de pace pe care a hotărât să o slujească cu tărie şi statornicie." Despre respingerea ideologiilor fasciste şi rasiste, în instrucţiunile către ataşaţii noştri de presă în străinătate: „Este util să accentuaţi că naţionalismul românesc nu poate fi interpretat prin analogii tendenţioase cu fascismul sau hitlerismul (...) Nici ideea de Stat, ca în Italia, nici ideea de rasă, ca în Germania, nu ar putea fi aşezate ca fundament dialectic al sentimentului naţional". În sfârşit, mărturiseşte Cancelarul: „La Geneva, la cea de a o sută sesiune a Societăţii Naţiunilor, am menţinut linia clasică de ataşament faţă de acest Înalt For, nuanţat de sensul egalităţii Statelor suverane şi al neamestecului în politica internă a celorlalte State membre."

Aceste principii şi aceste declaraţii ar fi putut fi semnate, atunci, şi de Titulescu pe care Micescu îl invocă de mai multe ori în pledoaria lui din 1947. Raportate însă nu la 1938, ci la 1999, deci în perspectiva actualităţii, există deosebiri care trebuie puse în lumină. Forţa de proiectare în viitor,

capacitatea de modelare, proprii lui Titulescu, nu se numărau printre superlativele lui Micescu. Unele concepte titulesciene anticipatoare, ca „spiritualizarea frontierelor", şi-au găsit o admirabilă înfăptuire în cazul Alsaciei şi Lorenei. Altele, ca „de la naţional prin regional spre universal", implică procesualitatea păcii şi transformarea identităţii naţionale în sursă de creaţie universală. Pe acest drum al transfigurării valorice şi al integrării instituţionale, Titulescu rămâne *duca e maestro*, pe când Micescu numai o posibilitate de introducere în educaţiile viitorului a calităţilor sale crud şi nedrept curmate în vremea lui.

MIHAIL MANOILESCU

Eul şi circumstanţa

Dintre toţi miniştrii de externe reconstruiţi în acest capitol, Mihail Manoilescu constituie cazul cel mai dificil şi aceasta din multiple cauze pe care – fiind vorba de un inginer – le-aş ordona într-un binom distonant, primul termen constând din strălucirea eului său complex, efervescent, deconcertant şi al doilea din vitregia nemeritată a împrejurărilor istorice. Inversând ordinea termenilor şi începând cu circumstanţa, să spunem în chip de definiţie, că spre deosebire de ceilalţi cancelari înfăţişaţi, sare au avut un sfârşit tragic. dar de un singur fel, personalitatea şi persoana lui Mihail Manoilescu au suferit o ardere pe *două ruguri contrarii* a căror dogoare o simţim încă dureros. A fost întâi un rug fascist: brutalul şi fraudulosul „arbitraj" de la Viena, din august 1940, impus silnic ţării, acceptat *vollens nollens* de regele Carol al II-lea în Consiliu de Coroană şi semnat, în condiţii dramatice, de Mihail Manoilescu în calitate de ministru de Externe. A urmat, după zece ani de tăcere, rugul comunist: arestările, regimul de exterminare de la Sighet, moartea în închisoare la 30 decembrie 1950 şi – culmea! – condamnarea lui la 15 ani de temniţă grea, 10 ani degradare civică şi confiscarea totală a averii, într-un proces intentat la doi ani după ce murise!

Strălucirea lui Mihail Manoilescu era, fără îndoială, de natură intelectuală. În toate ipostazele sale – ca inginer, om politic, profesor şi autor – şi în orice clipă, eul său exuberant oferea privitorilor o inteligenţă inventivă şi ingenioasă, gata oricând să „rotească", frumos şi ostentativ („păunic" sau „păunesc", ar zice un tânăr scriitor îndrăzneţ), imagini colorate, asociaţii surprinzătoare, formule revelatoare. Erau inteligente până

şi profilul fin al feţei, sclipirea cu tâlc a ochilor, gesturile amabile, învăluitoare. Demersul lui intelectual nu mai era mers, ci dans, iar uneori chiar contradans, Stilistic, proceda oximoronic: opunea adjectivul substantivului şi prin sintagma rezultată sugera noi înţelesuri şi subînţelesuri, cochete şi inconformiste. În martie 1936, în timpul vizitei în Portugalia, ca invitat al guvernului, Manoilescu este impresionat de caracterul cumpănit, blând, al peisajului lusitan, al oamenului şi chiar al şefului statului, Salazar, fost profesor de economie politică la renumita universitate din Coimbra, cu care susţine o discuţie tehnocrată şi corporatistă. După întrevedere, găseşte o admirabilă sintagmă: „Glorie calmă". Eu sublinia, amplificat, prestigiul sobru, liniştit, al conducătorului portughez, opunându-l implicit petulanţei zgomotoase a lui Mussolini sau frenezиilor sumbre ale lui Hitler. În fond, oximoronul voia să spună că Salazar este dictatorul cel mai puţin dictatorial. Mişcare de contradans.

Complexitatea lui Mihail Manoilescu provine din aceea că eul său era esenţialmente *dual*, oscilând între real şi posibil, întgre autoadmiraţie şi nemulţumire de sine. Calităţile sale reale şi succesele vizibile îi provocau fie excese de orgoliu, fie izbucniri de regret şi melancolie. Nu mă refer la părerea lui de rău că nu s-a născut la ţară şi nu a făcut războiul de întregire în tranşee. Ambele ţin de ordinea faptelor. Important este că, în lumea valorilor, Manoilescu trăieşte prezentul, dar jinduieşte la alt viitor, tinde spre optativ, în toate ipostazele sale. Ca inginer, are nostalgia juristului umanist şi a omului de stat; ca parlamentar şi ministru, tânjeşte după împlinirile savantului, iar ca autor cu lucrări importante în politologie şi economie politică, visează la perena Sorbonă şi la consacrare internaţională. În toate fazele de formaţie şi în toate formele de activitate, s-a dorit *astfel şi mai bun*.

Şase personaje deconcertante

Realizându-se, succesiv sau simultan, în trei planuri diferite şi comportându-se, în fiecare din ele, în mod „contrapunctistic", Manoilescu a plăsmuit şi trecut prin şase personaje care pot părea deconcertante prin dezinvolta lor diversitate şi care, în fond, sunt dialectic-complementare, întrucât se opun lor înseşi şi îşi depăşesc propria contradicţie.

Primul personaj este tânărul „naiv, romantic şi sentimental", premiant în liceu şi şef de promoţie la Şcoala Politehnică, aplaudat cu entuziasm la sărbătorirea Gazetei Matematice pentru o poezie împodobită cu 12 termeni

de specialitate. După absolvire, în timpul războiului de întregire, proiectează şi construieşte obuzierul de 210 mm care a străjuit multă vreme mormântul Soldatului Necunoscut. În aceşti ani de învăţătură şi succese promiţătoare, se manifestă primul personaj manoilescian: *tânărul inginer mândru de valenţele profesiunii lui*. Preţuieşte îndeosebi claritatea, precizia şi rigurosul deductivism matematic, punerea faptelor în problemă şi argumentarea soluţiei. Va păstra întotdeauna aceste calităţi ca deprinderi de gândire care îi vor fi extrem de folositoare în polemicile aprinse cu dezlănţuitul şi arbitrarul Madgearu, ca şi în proiectele ministeriale, în articolele de ziar sau în lucrările ştiinţifice. Întâlnirea de tinereţe cu *mathesis universalis* nu se poate uita.

În jurul a treizeci de ani, apare al doilea personaj, cel care începe să se îndoiască de excelenţa tehnicii şi a ingineriei. Îşi îndreaptă năzuinţele spre omul de stat, invidiază pe jurişti şi oratori. Ar vrea să aibă putere, succese, aplauze. Să meargă, sincer şi cinstit, spre binele ţării, dar pe un covor roşu, în frac şi cu decoraţii. Simte fizic *voluptatea politicii* şi o mărturiseşte deschis.

„Politica nu este doar ştiinţa pe care o poţi cultiva tu singur, în biblioteca sau laboratorul tău. Ideile politice însă nu le poţi valorifica decât dacă ai sub degete imensul pian care se cheamă statul. Numai pe el îţi poţi cânta compoziţiile şi îţi poţi concretiza ideile." „În sfârşit, cel din urmă motiv care m-a îndemnat să intru în guvern (cel averescan din martie 1927), cu toată situaţia ingrată a acestuia, era – de ce n-aş spune-o? – dorinţa naturală, omenească, tinerească de a fi ministru." (*Memorii*, I, p. 42).

În plan politic, Manoilescu poseda toate calităţile necesare unui om de stat de anvergură: inteligenţă, competenţă, orizont larg, ambiţie, abilitate, talent oratoric de excepţie. A avut de asemenea mari ocazii de afirmare şi succes: revenirea în ţară şi urcarea pe tron a prinţului Carol, stabilizarea leului, conversiunea datoriilor agricole. Ca mijloace, s-a bucurat de favoarea regală, de sprijinul generalului Averescu, de simpatia lui Iorga şi în sfârşit de avantajul farmecului personal. Era un seducător: *îi plăcea să placă şi ştia cum să procedeze*. Se constituie deci al treilea personaj manoilescian: seducătorul om politic care ţinteşte sus. Ce înseamnă acest „sus"?

În primul rând, întâietate politică, funcţia de prim-ministru (pianul!) ce credea că i se cuvine prin competenţă şi promisiune regală. E ceea ce s-a profilat şi concretizat (verbal şi scris) în cursul discuţiilor secrete purtate la Zürich, în aprilie 1930, cu numai două luni înainte de Restauraţie, între iminentul rege şi, pe atunci, favoritul său, Mihail Manoilescu. Ambii „pun ţara la cale" şi drept concluzie „Într-o zi, prinţul mi-a adus lista celui dintâi guvern al său care cuprindea specialişti ca Vâlcovici, Ionescu Sişeşti,

profesorul dr. Cantacuzino şi alţii, intraţi mai târziu în guvernul Iorga. Am şi acum această listă, scrisă de mâna lui, în care, bineînţeles, eu eram prim-ministru şi ministru de Finanţe... (*Memorii*, II, p. 182).

„Sus" mai însemna, în concepţia lui Manoilescu, măreţie istorică, servirea permanenţelor româneşti: naţiunea şi monarhia. Seducătorul Manoilescu prezintă o seducătoare sinteză: „sus" însemna pentru el o nouă formă de stat şi de guvernământ, care să îmbine avantajele dictaturii – disciplina şi continuitatea – cu acelea ale democraţiei – asentimentul şi entuziasmul popular. Această formă intermediară şi conciliatorie ar fi *corporatismul*, care, după spusa chiar a unui adept, s-ar situa *între statul lui „drepţi" şi statul lui „bravo!"*.

Al patrulea personaj, *neastâmpăratul ironic*, se mişcă şi el tot în planul politic, dar se comportă „contrapunctistic" faţă de seducător. În loc de gentileţe, mordacitate. După surâs, împunsătură. Uneori pozitivul şi negativul se succed pur şi simplu, iar alăturarea lor este, prin ea însăşi, edificatoare. În prezentarea lui Manoilescu, prinţul Carol este blond, frumos, deştept, cu gânduri nobile şi gesturi cuceritoare, iar *regele Carol* devine (sau se dezvăluie?) ingrat, avid de putere personală, absorbant spongios de bani şi avere, înverşunat în a *selecţiona invers*, preferând canalia.

„Între cei trei oameni de bază ai guvernului: Iorga, Argetoianu şi cu mine, el alesese – potrivit unui sistem care era însăşi legea naturii lui intime – pe cel fără caracter! Dintre oamenii de treabă, Carol al II-lea alegea întotdeauna pe cel mai flexibil; dintre ceilalţi, pe cea mai mare lichea." (*Memorii*, II, p. 266).

Alteori, înţepătura era mai perfidă: pozitivul aparent era despărţit de negativul real, puternic, printr-un „dar" sau explicat printr-un „căci", ambele sarcastice, Iorga este genial, dar copilăreşte de vanitos; Gigurtu este un inginer norocos şi un om politic eficient, care nu ţine hârtiile şi nu întârzie problemele căci le trimite imediat altora spre rezolvare. Cu generalul Averescu, primul lui şef şi ocrotitor politic, procedează în ambele chipuri: fostul comandant glorios a reprezentat însuşi sufletul românesc, dar era prizonierul legalităţii, căci timiditatea îl făcea incapabil de acte îndrăzneţe, revoluţionare. Mai liber, fără fasoane, prin epitete usturătoare sau *imagini corozive*, caracterizează pe neprieteni, mai ales pe adversarii de la Viena, din august 1940. *Ribbentrop* este „omul de gheaţă", crud, inuman, figură din Muzeul de Ceară; *Ciano*, un băieţoi umflat de noroc şi insolent pe bază de socru. Iată şi portretele delegaţilor unguri: primul-ministru *Teleky*, „tip de profesor – mai curând de liceu decât de universitate, privind oblic,

după ochelari, ca un japonez", şi contele *Czaky*, „grăsun, îndesat într-o uniformă care amintea pe a sufragiilor de pe la curţile boiereşti de odinioară".

Atât ambiţiosul încântător, cât şi neastâmpăratul ironist au fost bagatelizaţi cu adjective diminuante: egocentric, versatil, elitist, diletant, oportunist. I se numerota evoluţia politică, „trecerile" prin două Românii, trei partide, patru departamente ministeriale, cinci guverne. Criticii insistau asupra lipsei de perseverenţă şi rezultate („în nici o problemă *nu era capabil să numere până la o sută*") sau asupra ambiguităţii („cu un picior în democraţie şi cu altul în dictatură").

Astăzi, socotim că toate epitetele menţionate sunt în fond calităţile unei inteligenţe neastâmpărate care „făcea ape" ca mătasea, că „ne-mersul" până în pânzele albe este o mare calitate care în politică se numeşte refuzul extremelor, iar gândirea bazată pe „nici-nici" sau pe „şi-şi" înseamnă căutarea sintezei şi depăşirea opoziţiilor exclusiviste prin al treilea termen, cuprinzător. Cât despre succese, potrivit unui ministeriat „din bucăţi" (28 de luni sub 5 prim-miniştri), ele au fost puţine, dar semnificative: la început, în 1927, a obţinut recunoaşterea de către Italia a alipirii Basarabiei din 1918 şi la sfârşit, în 1932, a fost demis de Carol al II-lea pentru că refuza, ca guvernator al Băncii Naţionale, să acopere din banii statului falimentul şi fraudele bancherului Aristide Blanc, favorit şi finanţator al regelui.

Ultima pereche de personaje, de data aceasta cu adevărat complementare, sunt *cumpănitul* (al cincilea) şi *integratorul* (al şaselea). Primul este vizibil mai cu seamă când, în 1926, intrând în politică, nu îl atrag nici ţărăniştii, prea de stânga, prea „revoluţionari", nici liberalii, prea de dreapta, prea închistaţi, prea conservatori, ci se înscrie la averescani, care i se par a reprezenta *le juste milieu*, cumpătenia şi măsura. Mai greu de susţinut este simpatia lui pentru o Europă de dreapta, autoritară, corporatistă, pe care el o vedea diferită radical de dictaturile totalitare. În pofida declaraţiilor lui de menajare şi acomodare cu puternicii zilei, cu puterile Axei, Manoilescu nu putea să nu fie străin, raţional şi temperamental, de ideologia fascistă – adorarea statului imperial – şi cea nazistă, bazată pe superficialitatea rasială şi spaţiu vital pentru *Herrenvolk*. Este ce am aflat chiar de la dânsul în cursul întâlnirilor şi discuţiilor noastre, pasionante, de prin 1942-43.

„M-ai ghicit!"

Ele au început ca urmare a unui articol în care recenzam cartea sa despre partidul unic (ed. franceză 1937, ed. română 1940), în care afirmaţiile

explicite ale autorului trimiteau la altele, implicite, cu sens diferit, în care vizibilul era contrazis de invizibil. Pe baza părţii patente, autorul era considerat ca cel mai important doctrinar al mişcărilor europene de extremă dreaptă, iar cartea lui era recomandată ca manual politic al regimurilor dictatoriale respective. Eu am refuzat să situez lucrarea – scrisă de altfel alert, atrăgător – în plan politic de adeziune la ce trebuie să fie şi o transferăm în planul ştiinţific de analiză sociologică a ce este. Mai mult, dând prioritate implicaţiilor cărţii, am subliniat faptul că autorul punea în aceeşi categorie partide unice cu ideologii opuse (cel nazist şi cel comunist), partidul ponderat corporatist al lui Salazar şi partidul regenatorist turc al lui Kemal Atatürk. Această poziţie fundamentală sugera nu adeziunea, ci mai degrabă distanţa şi neîncrederea faţă de extremismul ideologic. Distanţă întărită şi de citirea celorlalte cărţi ale autorului: *Teoria protecţionismului şi a schimburilor internaţionale*, 1929; *Secolul corporatismului*, 1934; *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, 1942. Când am scris recenzia, ajunsesem la două concluzii metaforice: a) Manoilescu era adeptul unei drepte umanizate, al unui stat autoritar tradiţional, păstrat în limitele a ceea ce în muzică se numeşte *moderato cantabile* şi b) este susţinătorul unui universalism spiritual şi valoric în felul sociologului vienez Othman Spann. Unde şi cum greşeşte Manoilescu? De două ori: 1. situând statul ideal pe o linie secundară, tehnicistă – corporatismul – *departe de valorile de fond ale democraţiei: libertatea şi voinţa generală* şi 2. crezând că obiectivul se poate realiza *paternalist*, prin favoarea personală a conducătorului.

Sub formă de medalion, articolul a apărut în cartea mea *Cercetări de filozofie juridică* pe care i-am trimis-o la Politehnică. Răspunsul a luat o formă neaşteptată. În octombrie 1942, la inaugurarea cursului meu de filozofie juridică pe care îl ţineam la recomandarea profesorului Mircea Djuvara, în prima bancă l-am văzut pe Mihail Manoilescu. După prelegere, în loc de felicitare şi mulţumire, mi-a spus: „M-ai ghicit!", ceea ce era poate, şi una şi alta. Şi a adăugat zâmbind: „Situaţia mea e asemănătoare cu a unui preot care nu mai crede nici în texte sacre, nici în odăjdii şi totuşi aşteaptă, crede într-o minune: pacea justă, reparatoare!"

Dictatul şi viitorul

În convorbirile care au urmat, fie la Politehnică în cabinetul catedrei sale de Economie Politică, fie la Facultatea de Drept, în cabinetul de Filozofie juridică, Mihail Manoilescu mi-a apărut ca un personaj coral de o

amară frumuseţe, în care alternau sau se împreunau vocile „celor şase". În general şi cu mine, era (ce mult îi plăcea expresia aceasta a lui Petrarca!) *anima cortese e gentile*, dar în culorile melancolice ale crepusculului şi cu înfliorarea nopţii pe care o presimţea. Discuţiile noastre aveau „straturi": cel dintâi era al *destăinuirilor senzaţionale*, confirmate acum prin *Memorii*. De pildă: prin Argetoianu, Carol, care începe a fi rege prin proclamarea parlamentului din 8 iunie 1930, îşi ordonează şi încasează drepturile băneşti ca *rege retrospectiv*, pentru trei ani, de la moartea lui Ferdinand, în 1927, când el nici nu era în ţară: hălăduia pe la Paris ca simplu cetăţean, sub numele de Carol Caraiman! Sau, în septembrie 1940, după ce numeşte pe generalul Antonescu în calitatea ad-hoc de „conducător al Statului" şi acceptă abdicarea, revine şi cere o rentă periodică de 20 milioane de lei, transferată în străinătate, precum şi garantarea întregii averi. Altfel, rămâne şi ordonă vărsarea de sânge. Şantaj regal! Generalul însărcinează pe Manoilescu – încă ministru de Externe – să întocmească o scrisoare „abilă". Textul acestuia prezintă suma cerută ca o subvenţie (care putea înceta oricând) şi garantează numai bunurile imobile (case, moşii, care oricum nu puteau fi luate în străinătate). Urdăreanu şi regele nu observă „abilitatea" şi abdicarea devine definitivă. Al doilea strat consta din textele şi conceptele pe care i le semnalam ca susceptibile de a modifica surprinzător politica şi diplomaţia. În *Republica*, Platon recomandă ca Statul, responsabil cu educaţia copiilor, să-i înveţe să se joace cu *ambele* mâini la fel de bine. Deci la nevoie, dreapta ca alternativă complementară a stângii sau invers. „Brătianu şi Marghiloman!" a exclamat, exemplificativ, Manoilescu. În sfârşit, al treilea strat se referea la *Dictatul de la Viena*. Rezum numai aspectele profunde asupra cărora eram de acord. Se spune obişnuit că a fost ceasul cel mai negru al istoriei noastre, că alternativa cu care s-a confruntat atunci ţara era mutilarea sau dezmembrarea, împărţirea între vecini. Nu e adevărat: răul era mai groaznic. Dezmembrată avea să fie, peste un an, şi Iugoslavia, dar era sigur că era o dezmembrare remediabilă: la încheierea păcii Uniunea Sovietică avea să-i sprijine ca slavi, iar Europa Occidentală ca mediteranieni. În schimb, dezmembrarea statului nostru, dacă s-ar fi produs în 1940, ar fi fost urmată de deportări masive şi de deznaţionalizări, ar fi fost iremediabilă. Astfel fiind, acceptarea provizorie, „până treci puntea", a sacrificiului, dar cu păstrarea substanţei naţionale, a statului şi a armatei, a fost în fond o alternativă cu perspectiva recuperării. Al doilea aspect neobservat de obicei: Dictatul şi cedarea Transilvaniei de nord-est nu era ipoteza cea mai bună pentru unguri. Ei doreau

izbucnirea unui conflict armat, invazia militară din trei părţi şi anexarea întregii Transilvanii, a Moldovei de sovietici şi a Dobrogei de bulgari. Ce rămânea, mai ales zona petroliferă – protectorat german. Orice incident, militar sau diplomatic, putea fi transformat în motiv de declanşare imediată a invaziei militare. O demisie ostentativă a ministrului de Externe român, indiferent pe ce motiv – fraudă diplomatică, demnitate naţională, protest personal – ar fi favorizat Ungaria total şi definitiv. Manoilescu a înţeles că trebuie să accepte drumul Golgotei, renunţând la tentaţia demisiei. Procedând aşa cum a procedat, a salvat remediabilitatea, viitorul.

Desigur, aşa cum s-a văzut la tratativele şi la tratatul de pace de la Paris din 1947 şi aşa cum se vede şi astăzi, *remedierea nu se face automat, viitorul ferice nu ne este garantat sau dăruit de nimeni*. Prin faptele şi prin imaginea noastră, trebuie noi să determinăm opinia mondială şi marile puteri să stea alături de noi, cel puţin în bună parte, lucru posibil fiindcă ne asistă adevărul şi dreptatea, iar a doua condiţie este aceasta: chiar dacă străinii ne ponegresc, *să nu ne autoponegrim*, făcându-le noi treaba lor. Dictatul de la Viena, cu toată injustiţia şi brutalitatea lui, este un avertisment constant valabil: putem rezista atunci când suntem atacaţi, ocupaţi sau mutilaţi din afară; *pierim însă dacă ne duşmănim noi pe noi înşine, dinlăuntru.*

Începând cu această împăcare cu fiinţa noastră românească şi cu săvârşirile ei, să grupăm însuşirile de felul celor manoilesciene în modele noi, potrivite vremii de azi, când importă mai puţin opoziţiile orizontale „dreapta-stânga", şi mai mult *verticala integratoare a libertăţii, demnităţii şi creativităţii umane.*

MIHAI ANTONESCU

Dependenţă şi dualitate

Primii şase cancelari înfăţişaţi sau mai exact reconstruiţi în acest serial erau monişti şi în general independenţi. Mergeau într-o direcţie constantă – „cinstirea" internaţională a României întregite – şi excelau printr-o facultate dominantă, univocă, specifică fiecăruia: Titulescu prin inteligenţa sa fascinantă, Vaida prin curajul generos, Mironescu prin bonomia surâzătoare, Gafencu prin eleganţă subtilă, Micescu orin elocinţă, Manoilescu prin inventivitate. Ultimele două personaje pe care le vom examina şi reconstrui în această parte aplicativă a cursului, Mihai Antonescu şi Gheorghe

Tătărescu, priviţi ca miniştri de Externe, s-au dovedit a fi, prin forţa împrejurărilor, dar şi prin vocaţie personală, dependenţi şi duali. Dependenţi întâi de un atotputernic stăpân intern, faţă de care deveneau diminutivi şi pitoreşti: Guţă faţă de Ion I. C. Brătianu sau faţă de regele Carol al II-lea şi Ică faţă de mareşalul Ion Antonescu. Dependenţi apoi de două forţe externe copleşitoare: Germania nazistă şi Rusia comunistă. În astfel de condiţii, ei au trebuit să fie elastici, ambigui şi să se dedea la un joc dublu, inevitabil în vremurile teribile de atunci când s-au succedat amputarea ţării prin pierderea Basarabiei, Transilvaniei de nord-est, sudul Dobrogei, războiul în două direcţii opuse, geografic şi ideologic, trecerea de la ocupaţia germană, parţială, la cea sovietică, totală. Ambii cancelari au practicat deci o diplomaţie a vagului, a echivocului şi a rezervelor subînţelese. „Da, dar..." Primul termen, afirmativ, al binomului, era rostit tare, emfatic; al doilea, adversativ, era „şoptit în barbă" sau numai gândit.

Dual a fost şi costumul de Arlechin tragic, purtat de această diplomaţie: el se alcătuia jumătate din defecte personale şi jumătate din virtuţi tradiţionale. În această perspectivă, Mihai Antonescu şi Gh. Tătărescu au învederat atât trăsături comune negative – egotism triumfalist, facondă oratorică, actorie ieftină – cât şi tendinţe pozitive, obiectiv necesare, de care s-au contagiat: folosirea aparatului diplomatic format sub Titulescu, contactele cu „cealaltă parte", preocuparea pentru o alternativă la prezentul sumbru, precum şi, în doze variate, simţ patriotic şi atitudini umaniste.

Dualitatea îi urmăreşte pe cei doi cancelari până la ultima clipă a vieţii lor. Moartea îi apropie şi îi deosebeşte în acelaşi timp. Îi apropie în sensul „dignificării" prin suferinţă. Temniţa pentru Tătărescu; procesul şi pedeapsa capitală pentru Mihai Antonescu. În ce priveşte pe cel dintâi, mizeria şi umilirile de la Sighet fac să pălească sau să i se uite pozele şi compromisurile anterioare. Fostul premier fălos dobândeşte, în amărăciunea detenţiei, constanţa pe care nu o avusese în dulceaţa puterii. Cel de-al doilea vădeşte, la proces şi în mersul spre moarte, modestia şi demnitatea pe care nu le manifestase în timpul guvernării. Amândoi recuperează, la sfârşit, un fel de verticalitate – dramatică, dureroasă. Cu o diferenţă totuşi. Sub gloanţe şi datorită lor, verticalitatea lui Mihai Antonescu nu mai poate fi schimbată, e definitivă, pe când cea tătăresciană, după eliberarea din închisoare, e din nou umbrită de articolele pe care fostul premier, e drept, bolnav, le publică în *Glasul Patriei*. Există deci o dualitate chiar între duali.

Imagini şi ipostaze

Frecventând asiduu, ca student, şi apoi ca doctorand, cursul de drept internaţional public predat de conferenţiarul Mihai Antonescu între 1932 şi 1938, împărtăşeam şi nu împărtăşeam imaginile – favorabile în fond, ireverenţioase în formă – pe care i le confecţionau colegii mei cu tinerească exuberanţă. Începeau dânşii cu înfăţişarea fizică. Statură mai degrabă măruntă, svelt, în permanentă mişcare, cu faţă asimetrică şi ochi negri, vii, scormonitori, cu gesturi abile, învăluitoare, cu dar vădit al vorbirii colorate şi rotitoare ca o coadă de păun şi cu o nevoie organică de atenţie, loc în faţă şi aplauze. „Un Asmodeu inteligent", venea imediat concluzia prin referire la demonul de mâna a doua, simpatic şi poznaş, făcut celebru de romanul lui Le Sage. Urma situarea cursului. „Avem impresia curioasă – mărturiseau cei mai imaginativi – că prelegerile profesorului, plăcute, elegante, bine ritmate, merg în pas de dans şi ne invită la un loc festiv, spectaculos: o sală de bal, de pildă, cu muzică şi serpentine colorate sau, mai bine, un teatru ciudat în care îşi încrucişează paşii regele Lear şi Sganarelle.

Şi saga imaginilor a continuat. Mai cu seamă după „marele salt" din septembrie 1940, când conferenţiarul nostru devine meteoric ministru de Justiţie şi imediat după rebeliune vice-preşedinte al Consiliului şi ministru de Externe, imaginile proliferează intens şi se polarizează pasional. Le-aş împărţi în trei categorii: cele critic ponderate, cele violent negative şi cele apologetice. Dintre primele, citez părerile celor de care am fost foarte apropiat. „I se pare că ştie totul la perfecţie" (C. Angelescu) sau „Vorbeşte bine, dar ştie *prea* bine că are această calitate" (Mircea Djuvara). Texte recent publicate îmi permit să integrez în această categorie impresiile subtile ale lui Raul Bossy, ministrul ţării la Berlin, referitoare la călătoria lui Mihai Antonescu în Germania cu prilejul comemorării unui an de la semnarea pactului Anti-Komintern. Notează distinsul diplomat în *Jurnalul* lui intim, la data de 25 noiembrie 1941:

„Sosirea vice-preşedintelui de Consiliu Mihai A. Antonescu, la Aalhalter Bahnhof, steaguri româneşti, companie de onoare. Sunt de faţă Ribbentrop şi toţi demnitarii superiori din Auswärtiges Amt, precum şi fruntaşii Coloniei. Din nenorocire, „il marque mal". Şi aduce prea multe daruri – ca orientalii: icre, bomboane de la Capşa, scoarţe, icoane ruseşti etc. Altminteri amabil, dar neexperimentat şi de un primejdios optimism. La ora 12 1/2 are loc la Reichskanzlei semnarea reînnoirii Pactului Anti-Komintern şi noile adeziuni. Ribbentrop pozează răceala „britanică", dar

în loc de „aisance" apare complexul de inferioritate. Totuşi această adunare îi măgulește vanitatea şi se crede Metternich-ul acestui „Wiener Kongress" sau Bismarck-ul Congresului de la Berlin, din 1878. (...) Ică Antonescu, cum am zis, nu prea marchează bine. Alt soi de oameni au reprezentat România la congresele din trecut."

Imaginile vitriolante au venit din partea celor care aveau o atitudine politică anti-Ică şi un temperament ambiţios şi egotic super-Ică. Caz tipic, generalul Ion Gheorghe, ataşat militar şi apoi ministru plenipotenţiar la Berlin, germanofil total, rămas în Germania nazistă după 23 august 1944, este cel care l-a acoperit pe şeful său ierarhic, ministrul de Externe Mihai Antonescu, cu cele mai negre epitete: mincinos, corupt, fără scrupule şi de cele mai corozive imagini: Farfuridi, struţ politic, groparul României. Deşi, din motive contrarii, Ion Gheorghe îl califică la fel ca Tribunalul comunist care l-a condamnat la moarte: trădător. Cea mai potrivită replică la aceste excese de imagine au dat-o Grigore Gafencu şi Raul Bossy într-o convorbire pe care au avut-o în exil, la Geneva: „Vor fi greşit, dar trădători n-au fost."

În sfârşit, imaginea hiperbolică, eroizată, a lui Mihai Antonescu se datorează lui... Ică. Iată cum se defineşte el, ca răspuns la acuzarea lui Hitler şi la supărarea mareşalului, care până la urmă îl iartă:

„Am făcut totul în 1940 pentru ca să înlesnesc misiunea română a Mareşalului Antonescu, cu riscuri de viaţă personală asupra cărora am tăcut cu onoarea modestă a omului de bună credinţă, care-şi face datoria să slujească ţara lui. Am făcut-o pentru că ţara noastră era atunci ameninţată de partaj între vecini, de invazia rusă şi de protectorat german. 16 ani la Universitate şi la Academia Comercială, ca şi în toate manifestările politice, n-am făcut decât să afirm credinţa mea în independenţa românească. Această independenţă, nu generaţia noastră a făcut-o, ci multe generaţii care au sfârşit înaintea noastră."

Carnavaleşti, critice sau justificative, imaginile propuse despre Mihai Antonescu sunt neîndestulătoare. Dacă exterior ele pot prinde aspecte reale sau bine inventate ale personajului, interior el era şi continuă să fie acum, la 50 de ani de la moartea sa, mult mai mult. Vreau să spun că, privită în perspectiva răscumpărătoare schiţată mai sus şi înţeleasă arhetipal, adică raportată la modelele de afirmare şi creativitate românească, figura lui Mihai Antonescu se cere *redesenată* în toate ipostazele ei majore: ca profesor, ca avocat şi ca ministru de Externe.

Ică şi totalitarismul

În prealabil însă, şi tocmai pentru ca această reconstrucţie trinară să fie adevărată şi edificatoare, trebuie să facem ceea ce nici colaboratorii, nici adversarii lui Mihai Antonescu nu au încercat: să aşezăm pe talentatul şi exuberantul „locţiitor" în faţa marii istorii. Să stabilim deci succint relaţiile lui cu răul secolului, cu totalitarismul. Zelul grăbit pe care l-a pus pentru ca ţara să intre în dependenţa Germaniei în 1940 şi strădania fierbinte pentru ca să iasă din această orbită şi din război în 1944 nasc, firesc, întrebarea: ce a fost în realitate vicepreşedintele Consiliului şi ministrul de Externe Mihai Antonescu: 1) un adept renegat al fascismului, 2) un democrat camuflat sau 3) un proteic, gata să ia partea şi culorile învingătorului?

La aceste întrebări se pot da două răspunsuri: unul psihologic şi altul politic. Psihologic, l-am cunoscut destul de bine pe Mihai Antonescu pentru a afirma că atât componentele, cât şi preferinţele persoanei lui mergeau spre a doua postură. Cultura franceză, de al cărei spirit raţional şi juridic era pătruns, formaţia universitară şi rangul profesoral de care era aşa de mândru, tendinţa de a gândi socialul în termeni de drept internaţional, cu atenţie la principii, reguli şi proceduri, admiraţia pentru Nicolae Titulescu şi înscrierea în partidul liberal dizident condus de George Brătianu, toate converg spre a doua poziţie, de centru. Ea îl inspira şi îndemna ca, într-un regim de autoritate militară şi în condiţii aspre de război, să menţină contacte constante şi să se consulte cu „opoziţia" democrată (Maniu, Brătianu), pentru ca, în 1943-44, să stabilească patru canale de tratative (Ankara, Berna, Stockholm şi Madrid-Lisabona) în vederea încheierii armistiţiului. Aduce, de asemenea, limitări măsurilor antievreieşti şi livrărilor către Reich. Toate se adună şi, în aprilie 1943, Hitler cere vehement Mareşalului arestarea lui Maniu şi destituirea lui Mihai Antonescu ca duşmani ai Germaniei şi agenţi ai Aliaţilor. Spre cinstea lui, Mareşalul refuză, în cazul lui Maniu, pentru motive de prestigiu naţional, în acela al lui Ică pentru că acesta „trimite emisari în străinătate ca să se informeze". Voi relata imediat despre „O întâlnire noaptea târziu", un episod în care am fost implicat personal, tipic pentru aceste „informări".

În continuarea situării psihologice a lui Mihai Antonescu, cred că reproşurile de renegare – punctul 1 – şi de cameleonism – punctul 3 – nu se ţin în picioare. El nu a tăgăduit niciodată ţelurile ultime, tradiţionale ale politicii noastre externe – apărarea independenţei şi integrităţii României, ci numai a schimbat un sistem de garanţii (bazate pe Liga Naţiunilor, Franţa şi

Antantele regionale, Mica Înţelegere şi Înţelegerea Balcanică) cu altul (Pactul Tripartit, garanţiile germane), singurul posibil în acel moment. A mutat scutul de pe mâna stângă pe mâna dreaptă. În această dificilă operaţie, Ică a rămas un bun nostalgic al Franţei şi al S.N.-ului, chiar în convorbirile cu primejdiosul Ribbentrop, căruia – aici intervin exagerările tipice locţiitorului – i-ar fi bătut chiar cu pumnul în masă. În privinţa schimbării de atitudine şi de discurs, lucrul este numai parţial adevărat şi, de obicei, rămâne scuzabil. În probleme mari şi faţă de oamenii de seamă, era sincer şi constant – faţă de rege, faţă de Mareşal, pe care l-a urmat în moarte, faţă de liderii opoziţiei. Pe cei mai mici însă, mai ales dacă se arătau ambiţioşi şi plini de importanţă, îi trata cu un ciudat amestec de superioritate şi inferioritate în acelaşi timp. Îi acuza sever şi apoi se scuza copilăreşte. Multe din textele generalului Ion Gheorghe şi ale căpitanului Marghirescu trebuie citite în această lumină.

Răspunsul politic la întrebările de mai sus nu porneşte de la psihologia lui Mihai Antonescu, ci de la situaţia obiectivă a totalitarismului şi de la formele luate de lupta împotriva lui. Complicaţia venea din faptul că balaurul totalitar avea două capete şi că ele nu vărsau numai foc, ci şi vorbe frumoase, cel nazist despre trăirea eroică a vieţii şi cel comunist despre justiţia social totală. La rândul ei, lupta cu această monstruozitate bicefală se bifurca într-o strategie pentru Marile Puteri şi o tactică pentru ţările mici şi mijlocii. Înalta strategie s-a desfăşurat după un principiu plin de riscuri: a te alia cu un cap al balaurului contra altui cap. Mai modestă, tactica celor mici recurgea la practici îndoielnice, relativizante; a apăra esenţialul, a limita pierderile, a înşela pe înşelător, a te face soţ cu necuratul până treci puntea etc. Toţi actanţii vremii, de la preşedintele Roosevelt până la monseniorul Tiso, au practicat aceste metode. Făcând aceasta, toţi au alternat, în lupta antitotalitară, adverbul DA cu adverbul NU. Churchill a trecut de la DA faţă de Mussolini, la NU faţă de Hitler. Carol al II-lea, de la NU spus dictaturii Legiunii, la DA spus propriei sale dictaturi. Hitler şi Stalin au evoluat mai bogat: de la NU la DA (pactul Molotov-Ribbentrop), şi apoi invers, de la DA la NU (teribil, ucigător). Măruntul, dar abilul Ică, a combinat marea strategie cu mica tactică: a acceptat inevitabilul (alianţa cu Germania, războiul dincolo de Nistru), dar a făcut-o cu luciditate şi strângere de inimă, apărând, pe cât putea, resursele ţării (regalitatea, oamenii politici), folosind valorile (diplomaţi de prestigiu). Revenind la problema iniţială (zelul grăbit în 1940 şi râvna fierbinte din 1944), a fost vorba, pentru locţiitor, de *două sinceri*tăţi *succesive*, trebuitoare pentru România de atunci, şi emoţionante prin încrederea într-o Europă care să sperăm că va exista în viitor.

Avocatul, profesorul şi cancelarul

Aceste trei ipostaze ale lui Mihai Antonescu se leagă între ele prin dorinţa de a excela ca scop şi prin abilitate inteligentă ca mijloc, prin norocul de a reuşi temporar şi prin sfârşitul tragic al norocului. Bivalenţa lui se situa la nivelul mijlociu-superior. Nu a fost un mare orator, nici un savant, nici un erou, ci un talentat „locţiitor", un „vice" care în momentele de orgoliu îşi uita secundariatul, dar în cele multe, de luciditate, recunoştea superioritatea şi solicita competenţa. Totul înnobilat de moartea nedreaptă.

Fără să fi fost vreodată (putea să fie, oare, la 30 de ani?) un mare avocat, cum crede colegul meu de facultate Iosif Constantin Drăgan, Mihai Antonescu se definea mai mult ca avocat decât ca profesor sau ca ministru de Externe: faconda verbală trecea la catedră şi discursul retoric, în diplomaţie, fără ca reciproca să fie valabilă. Pe de altă parte, brusca lui ascensiune de la un universitar aproape anonim la al doilea demnitar al ţării, deţinător (e drept, prin delegaţie) al unei puteri pe care n-a mai avut-o nici un cancelar, îşi are originea într-un fapt de avocatură. Pentru a compromite pe generalul Ion Antonescu, care refuzase să-l urmeze pe calea dictaturii personale, regele Carol face să i se intenteze un proces de bigamie: s-a căsătorit cu soţia lui, Maria, fără ca sentinţa de divorţ să fie transcrisă la vreun tribunal, formalitate fără de care primul mariaj al doamnei rămânea valabil. Mândru şi izolat, Ion Antonescu dispreţuieşte „intriga". Marii avocaţi fiind nesolicitaţi sau intimidaţi, activul Mihai Antonescu ia asupră-şi rezolvarea importantei chestiuni şi o rezolvă foarte simplu. Divorţul pronunţându-se în Franţa se duce la Paris, găseşte la Tribunal sentinţa deja transcrisă (avocaţii francezi îşi cunosc meseria), aşa că Ică aduce hârtia, o înregistrează la Tribunalul din Bucureşti şi gata. Planurile tenebroase ale regelui se risipesc, generalul devine disponibil pentru triumfurile viitoare, iar avocatul Mihai Antonescu intră indisolubil în cercul intim al viitorului ca om de încredere, confident şi prim-colaborator care ştie să se facă în continuare tot mai util.

Despre conferenţiarul de drept internaţional public am vorbit mai sus în optică studenţească. Ca tânăr asistent la filozofia dreptului şi, mai târziu, în străinătate, mi-am dat seama de câteva lucruri care scăpaseră tinereţii mele. Cursurile lui Ică erau totuşi serioase, competente şi bine orientate în sens european, cu apropiere respectuoasă de Titulescu. Reţinuse din avocatură obligativitatea dovezii afirmaţiilor şi plăcerea argumentaţiei, chiar când era vorba de teze mai mult sau mai puţin evidente. Şi, mai ales, mi-a plăcut

demnitatea pe care o acorda sacerdoţiului profesoral. Respectul pentru principii a fost un câştig profesoral pe care cancelarul l-a transferat în diplomaţie, dându-i formă pregnantă. Într-o rezoluţie amplă, pusă pe un referat recalcitrant al generalului Ion Gheorghe, declară: „Rămân la părerea mea. Principiile de drept internaţional s-au făcut în veacuri de experienţă. Dacă orice practică ar crea reguli, n-ar mai fi drept stabil. După 17 ani de carieră, aş ofensa tot sistemul meu de gândire, abătându-mă de la reguli pe care le consider minimale pentru respectul vieţii, al onoarei..."

Desigur, întreruptă la nici 40 de ani, activitatea profesorală a lui Mihai Antonescu nu s-a concretizat în lucrări adâncite de specialitate şi, cu atât mai puţin, într-un tratat. Ceea ce a scris, cursuri şi studii ocazionale, sunt de ajuns pentru a prevedea ce nu s-a întâmplat: ar fi ajuns un profesor de vază, puţin pitoresc, vioi, de succes, în genul liberalului C. Disescu, ministru de Justiţie şi el, pe vremuri.

Despre Mihai Antonescu ca şef al diplomaţiei române am vorbit mai înainte, când l-am situat faţă de fascism şi comunism pe o linie de centru făcută din frica de extremismul comunist şi nazist, din fidelitate faţă de permanenţa fiinţei naţionale şi din nostalgia unei Europe care s-o recunoască, sau cel puţin să nu o mutileze. În concret, fireşte, i se poate reproşa multe neajunsuri. Ostilitatea lui faţă de nazismul dictatorial şi invadator l-a dus la nesocotirea gândirii filozofice germane – ignora pe Kant – şi, în genere, a creativităţii unei culturi *gründlich* – temeinice. Nu e disociat poporul german de aberaţia hitleristă decât empiric, când a început să-i meargă rău Führerului. Al doilea defect al cancelarului Mihai Antonescu a fost *autoeroizarea*, ceea ce a dus la confundarea dorinţelor sale – *wishfull thinking* – cu realitatea şi la iluzia că putea avea – în sfârşit! – rolul prim într-o Românie de după armistiţiu. Dau două texte semnificative în această privinţă.

„Dacă Dumnezeu, îmi va învrednici viaţa ca să-mi înregistrez toate ceasurile grele pe care le-am trăit pentru ţara mea, veţi vedea că din septembrie şi până astăzi eu n-am făcut decât să fiu cu tot sufletul şi chiar cu trupul meu piept de apărare a unor poziţii pe care istoria le-a făcut înaintea noastră..."

În convorbirea cu Bossy, la 4 septembrie 1943, îi destăinuieşte ce ar vrea să transmită, prin intermediul Vaticanului, Aliaţilor, „este în interesul Aliaţilor să cădem pradă ruşilor sau nemţilor?" Şi continua: „Să-şi dea seama ce ar pierde. În octombrie vom avea 22 divizii instruite (...), 400.000 vagoane de grâu, 300.000 de vagoane porumb etc. N-ar fi păcat să le ia pradă trupele

germane? Ce să mai spunem de cele 40 de vagoane de aur ce avem, plus devizele libere în valoare de alte 2 vagoane de aur? Când însă Turcia va fi declarat război sau aliaţii, debarcând în Balcani, s-ar apropia de teritoriul românesc, atunci s-ar putea răsturna situaţiile. Fazele ar fi: schimbare de Guvern, schimbare de atitudine, ajutor efectiv."

O întâlnire noaptea târziu

Când am primit pe nepusă masă invitaţia să mă prezint în audienţă la domnul vicepreşedinte al Consiliului, la 20 aprilie 1944, la ora 10 noaptea, când eu trebuia să plec a doua zi cu avionul la Madrid spre a-mi lua în primire postul de lector la Institutul Român de Cultură şi la Universitatea Centrală, am rămas nedumerit. Socrul meu, C. Angelescu, fusese numit Guvernator al Băncii Naţionale de către Mareşalul Ion Antonescu, dar neobişnuita chemare nu putea avea caracter financiar sau economic, nu eram specialist. Nici de vreo însărcinare personală nu putea fi vorba, aveam raporturi rarefiate de altitudinea lui politică şi de indiferenţa mea faţă de astfel de altitudini. Atunci, îmi spuneam eu cu inocenţă, o fi dorinţa profesorului de a se documenta asupra şcoalei spaniole clasice de drept internaţional, asupra lui Francisco Suárez, Juan de Mariana sau Francisco de Vitoria? Nu, era cu totul altceva. Întâmpinat cu tot protocolul puterii – gardă, ofiţer însoţitor, secretar general – străbat coridoare pustii, trec prin uşi masive, tăcute, şi ajung în faţa unui vice elegant, mobil, volubil, dar îngrijorat de pătrunderea sovieticilor în Basarabia. Îmi spune că are o dublă încredere în mine: colegială (aluzie la Facultatea de Drept) şi guvernamentală (aluzie la Banca Naţională) şi îmi încredinţează un amplu mesaj verbal – nimic scris! – pentru ambasadorul american la Madrid, Hayes, transmisibil prin Niki Dumitrescu, ministrul nostru în Spania. În esenţă, erau aceleaşi propuneri consemnate cu câteva luni mai înainte de Bossy. M-a impresionat însă un lucru adăugat acum. În chip de comentariu la mesaj, vicele îmi spune că orientarea spre anglo-americani trebuie să fie o constantă. Chiar dacă armistiţiul se face în altă formă şi chiar dacă vor urma decenii de stăpânire sovietică („exagerări de-ale lui Ică", îmi zic eu *in petto*), chiar atunci „orientarea" rămâne în picioare. Condescendent, îmi cere părerea, adică aprobarea. Timid, înşir cam dezlânat două-trei gânduri. Poate că acum nu vom obţine un armistiţiu aşa cum îl dorim. Poate că Aliaţii nu vor debarca în Balcani, poate nu vor să trimită paraşutişti. Să obţinem, însă, cel puţin, o declaraţie „de filozofia dreptului", de simpatie şi încredere în fiinţa şi destinul poporului român,

dată, dacă nu de Preşedintele Statelor Unite, măcar de Secretarul de Stat sau o autoritate echivalentă. Şi am adăugat, deşi ştiam că lui Ică nu-i place „concurenţa". „Poate că Titulescu, dacă ar mai trăi şi ar fi la Londra, aşa cum i-a cerut, zadarnic, lui Churchill, ar obţine o astfel de declaraţie «platonică»". Concluzia lui Mihai Antonescu mi s-a părut, atunci puţin cam simplă: „Oricum, trebuie să mergem spre şi cu America."

Ultima glosă

De atunci s-a întâmplat ce s-a întâmplat. Mesajul – în fond mesajele – au fost respinse. Aliaţii nu au debarcat în Balcani, noaptea grea a ocupaţiei sovietice a durat până în 1989, şi mă gândesc că, probabil, Ică avea dreptate cu orientarea şi încrederea lui. Numai că ce bine ne-ar fi prins acum o astfel de declaraţie platonică din partea unui preşedinte al Statelor Unite! La Madrid şi mai târziu.

GHEORGHE TĂTĂRESCU

Întreb, imaginar, pe Borges: Câţi oameni încap într-un singur om? – Depinde, îmi răspunde celebrul scriitor. Un geniu cuprinde întreaga omenire. Shakespeare este toţi oamenii. Un erou adăposteşte de obicei doi antagonişti: unul celest, altul teluric – stele şi noroi. Nu mărturisea Faust: „Ah, două suflete se luptă-n pieptu-mi?"

Folosind permisiunea latină de a compara lucrurile mici cu cele mari – *parva componere magnis* – aş aşeza pe Gh. Tătărescu între unanimitatea shakespeareiană şi dualitatea faustică. Nu avea forţa şi valenţele unui om universal, dar depăşea numeric pe eroul lui Goethe şi ar fi putut exclama, în stilul acestuia: „Vai, trei făpturi sălăşluiesc în mie!"

Fie că înţelegem triada tătărească ca o reuniune de personaje, fie că vedem în ea o succesiune de etape, ea se alcătuieşte dintr-un gorjean iniţial şi apoi recurent, dintr-un premier fălos, dar contestat şi dintr-un cancelar ambiguu, care sfârşeşte prin a fi întemniţat de aliaţii săi comunişti.

Gorjeanul primordial

Primul personaj este un *gentilhomme campagnard*. Un mic nobil de ţară, de pe plaiurile Gorjului, simpatic, vorbăreţ, puţin înstărit, puţin jurist

(avea ca tot românul un doctorat în drept de la Paris), puţin vânător, colidând cu puşca la spinare păduri şi coclauri. Cu minte vioaie, bun simţ, cordialitate şi expansivitate verbală, tânărul Tătărescu părea destinat unei cariere provinciale oneste, dar mijlocii, făcută din succese la tribunalele locale şi din deputăţie gorjeană, fără exces de curiozitate intelectuală şi isprăvi politice. Împrejurări istorice zguduitoare au determinat transformarea cumsecădeniei gorjene în sentiment patriotic şi în preocupări naţionale, concretizate în conferinţele pe care le ţine în 1917 în Moldova încercuită, în articolele critice despre slaba noastră pregătire militară şi în discursurile despre nevoia de ordine şi autoritate, pronunţate în primul parlament al României întregite. De asemenea, în ipostazele următoare, ca prim-ministru carlist şi ca ministru de Externe „grozist", au supravieţuit şi s-au manifestat intermitent unele calităţi şi deprinderi caracteristice gorjeanului primordial: dinamismul, dorinţa de a plăcea, sensibilitatea la considerentele naţionale. Desigur, toate acestea situate înlăuntrul complexelor de putere şi notorietate cărora li s-au supus, între 1934 şi 1947, celelalte două personaje tătărăsciene. Autorul care a acordat atenţie preferenţială „tezei" gorjene şi a pus-o la baza activităţii lui Gheorghe Tătărescu se numeşte Pamfil Şeicaru.

În ceea ce mă priveşte, am simţit şi presimţit pe acest cel dintâi Tătărescu încă din copilărie şi adolescenţă prin vecinătate şi trăire a ambianţei gorjene. Rovinarii, unde locuiau ascendenţii mei materni, se află la o mică distanţă şi o mare asemănare cu comuna Poiana, locul de baştină şi de refugiu reconfortant al generalului Tătărescu şi al fiului său Gheorghe. Am putut cunoaşte deci prin respiraţie, ca să zic aşa, componentele sufletului gorjean: sărăcia purtată mândru, cu panaş, plecarea în lumea largă pentru a servi o cauză mare sau un om important, şi simpatia pentru ceilalţi olteni, ba chiar pentru românii de dincolo de Olt. De adăugat isteţimea şi puterea de penetraţie. Cariera extraordinară a lui Gheorghe Tătărescu, succesele şi înfrângerile sale, alunecările şi ambiguităţile din cariera sa nu pot fi înţelese dacă nu ţinem seama de această „matrice" gorjeană.

Premierul falnic

Ajuns în faţa personajului central şi a culmii carierei tătăresciene, trebuie să precizez că afirmaţiile mele, făcute în spirit spinozian (a nu râde, a nu plânge, nici a detesta, ci a înţelege), sunt străine şi potrivnice polarizării simpliste şi pasionale. Nu vreau să aleg între calificativele enormizate sau contradictorii date ultimativ aceluiaşi om: sau trădător sau patriot exemplar,

sau mediocru sau strălucitor. Deci, ca atitudine generală; nici angelizarea de acum, practicată de cei care emit articole şi elogiază fapte net reprobabile, nici satanizarea de odinioară, care incrimina chiar gândurile bune şi rezultatele pozitive pentru motivul că veneau de la un damnat, ci *reconstrucţie sistemică şi arhetipală*. Aceasta înseamnă pe de o parte a determina principiul care a permis extraordinara ascensiune politică a gorjeanului iniţial, iar pe de alta a stabili tehnica folosită de el pentru a dobândi şi mai ales pentru a păstra un fel de putere derivată, făcută din obedienţă şi favoare, din servicii şi contraservicii, din combinaţii surprinzătoare şi adaptări dezinvolte.

Un moralist francez de felul lui Chamfort ar spune că principiul succeselor obţinute de al doilea personaj tătărescian a constatat în „a zbura cu entuziasm în ajutorul învingătorului", în a servi devotat pe cel mai puternic, în a se face indispensabil stăpânului. Numai că în politică victorioşii se succed vertiginos, învingătorul de azi e învinsul de mâine şi sunt mulţi, tot mai mulţi cei care par atotputernici. Pentru a se descurca în acest labirint şi pentru a ajunge prim-ministru timp de patru ani şi cu remarcabile succese, Gheorghe Tătărescu a folosit un dar cu totul rar pe care l-aş numi *heliotropism*. Instinctul, nevoia, darul plantelor de a se orienta sigur, fără greş, spre soare. Tătărescu simţea, descoperea şi „trăgea" sigur spre stăpânul care îi putea conferi calitatea de „strălucit secund". Lucrul nu a fost uşor niciodată, iar în România interbelică era aproape imposibil. În orice sistem politic au existat şi există două personaje uneori concordante, de cele mai multe ori concurente: cel care deţine rangul suprem, faima şi onorurile – împăratul, regele, preşedintele – şi cel care posedă puterea – primul-ministru, comandantul armatei sau chiar... majordomul palatului (Pepin cel Scurt). Titlurile nu trebuie să ne înşele: în Franţa adevăratul rege se numea Richelieu, nu Ludovic al XIII-lea. În România întregită, Ion I. C. Brătianu era titularul unei suveranităţi exercitate direct sau prin interpuşi, ostentativ sau discret, dar suveranitate. Tânărul Tătărescu s-a îndreptat heliotropic spre acest „vizir" – în fond Sultan –, făcându-se adoptat şi lansat la nivel de Stat şi de partid pe baza unei excepţionale tehnici de captare a stăpânului şi de trecere la alt stăpân, „când împrejurările se schimbaseră".

Ce conţinea, în esenţă, această tehnică a ascensiunii (subsecretar de stat în 1923 – prim-ministru în 1934) şi de ce a reuşit ea faţă de două centre de putere opuse ireductibil, cu înverşunare, cum era cel brătienist şi cel carlist? Pentru două motive principale. Întâi pentru că Tătărescu a intuit „partea de umbră" a celor doi stăpâni, preferinţa adâncă, nucleul nemărturisit al

fiecăruia: la Brătianu, voința de dominație asupra tuturora (români și străini, adversari și prieteni, inclusiv regele Ferdinand și „tigrul" Clemenceau); la Carol al II-lea, cupiditatea nesățioasă și multilaterală (politică, economică, sexuală). Apoi a știut să „pozitiveze" umbrele, să prezinte defectele ca virtuți. A transfigurat pasiunile patronilor: plăcerea de a subordona a prefăcut-o în demnitate și cult al ordinei, iar aviditatea generală a devenit grijă domnească pentru „tot ce mișcă-n țara asta". Ciudat heliotropism: planta preamărește petele din soare! În al doilea rând, tehnica lui Tătărescu a constat în asumarea răspunderii unor acțiuni violente – reprimarea sângeroasă a revoltei comuniste de la Tatar Bunar în 1924 – și a unor cedări rușinoase – acceptarea ultimatumului sovietic și evacuarea Basarabiei în 1940. Încercarea premierului falnic de a se interpune cu umilință între rege și rușine, este, desigur, neconvingătoare și, totuși, într-un anumit fel, emoționantă.

„Majestatea Sa regele (...) și-a oferit spada pentru a apăra în fruntea armatei pământului strămoșesc. În numele destinelor românești am implorat Majestatea Sa să lase guvernului sarcina să ia răspunderea jertfei ce țara era silită să facă, evacuând provinciile voievodale."

Mărturii la trei niveluri

Pe acest fond categorial, vreau să proiectez trei feluri de mărturii despre Gheorghe Tătărescu, sperând că vor ajuta la dreapta judecare a „cazului" său. Sunt confidențele pe care mi le-au făcut Mirca Djuvara și Constantin Angelescu, amândoi dinlăuntrul guvernării tătăresciene, ca membri ai cabinetului, cel dintâi fiind ministru de Justiție între 1936-37 și al doilea ministru al Economiei Naționale în 1939-40. Profesor de filozofia dreptului, kantian ca poziție filozofică și brătienist ca filiație politică, Djuvara dezaproba „dogmatismul naiv" al gândirii premierului, forma peremptorie, ultimativă a discursului – da sau nu? – și „rățoiala la istorie", tonul grandilocvent. „Emite continuu în registrul înalt, dar o arie nu se poate compune numai din note acute, din do de sus." Socrul meu, C. Angelescu, îl socotea un pragmatic volubil și îi reproșa lipsa de competență. Nu avea nici o specializare decât în generalități și elasticitate, iar la scrutinul din noiembrie 1937 – prima dată când un guvern a căzut la alegeri – era sau ambiguu sau dependent de interesele înguste de partid. Vedea numai imediatul, tangibilul. Mult mai acidulate decât mărturisile la nivel ministerial erau părerile presei – mai ales când se datorau lui Grigore Gafencu, deputat și director al jurnalului Argus. Iată portretul pe care i-l face lui Gheorghe Tătărescu la începuturile guvernării sale.

„23 septembrie 1934. Opt luni de regim Guţă – regim de vorbe sonore şi de nenumărate «complezenţe». Tânărul prim-ministru se străduieşte să împace toată lumea cu neaşteptatul său noroc. Cu o stăruinţă uimitoare, plimbă ramura de măslin prin toate colţurile vieţii noastre publice. Întinde punţi de împăciuire spre opoziţie, silindu-se îndeosebi să păstreze o binevoitoare neutralitate din partea Partidului Naţional-Ţărănesc (...) Grija sa deosebită, însă, o consacră «tronului». Guţă cel cumplit, executorul neiertător al actului de la 4 ianuarie (excluderea prinţului Carol de la succesiunea regală, n.n.), devine Guţă cel leal, slujitorul plecat al restauraţiei. E vorba lui Vaida, *homo regius*, în cel mai desăvârşit înţeles al cuvântului: râde când regele râde, plânge când regele e întristat".

În fond, pasajul reprodus nu este critic, ci laudativ. De altfel, în continuarea lui, Gafencu recunoaşte că premierul fălos a ştiut să formeze o echipă de tehnicieni pricepuţi, eficienţi şi... tăcuţi, ca Mircea Cancicov, Victor Slăvescu şi, mai târziu, însuşi el, Gafencu. În privinţa servilismului şi linguşirii, fenomenul este mai complex: de obicei linguşitorul este mai inteligent şi linguşitul este cel care pierde şi se pierde.

În această lumină, merită să menţionez şi mărturiile la al treilea nivel, personal, despre „cazul Tătărescu". Numit ca şef de cabinet de maestrul meu, Mircea Djuvara, când conducea departamentul Justiţiei, eram, vrând nevrând, în circuitul de zvonuri şi comentarii hazlii ale celorlalţi şefi şi directori de cabinete, de la N. Sibiceanu (Preşedinţie) la Ion Munteanu (Agricultură). Două anecdote îndeosebi erau elocvente pentru dezinvoltura şi abilitatea cu care premierul se mişca înlăuntrul temelor atât de stânjenitoare pentru el: servilismul şi excesul de zel. Se spunea că regele Carol, dornic să ştie până unde mergea devotamentul mereu proclamat de şeful guvernului faţă de dorinţele sale, i-a pus întrebarea: „Domnule Tătărescu, ce-ai face dumneata, ca prim-ministru, dacă eu m-aş căsători cu doamna Lupescu şi aş vrea să o fac regină?" Era tipul de întrebare păcătoasă la care se pierde oricare ar fi răspunsul. „Nu" ar fi însemnat destituire imediată, iar „da" ar fi fost incredibil sau primejdios. Drept care, Tătărescu a recurs la ambiguitatea inteligentă şi, frecându-şi mâinile onctuos, în stil „prelat catolic", i-a răspuns: „Aş face cum e mai bine, Majestate!".

Faţă de lăcomia şi lipsa de scrupule ale partizanilor politici, folosea alte mijloace, umor cu ingrediente cinice: „În politică – începea sentenţios – e nevoie uneori să mănânci şi ce nu-ţi place. N-ai încotro: înghiţi scârnăvia (premierul zicea altfel, olteneşte) şi treci mai departe. Bine mă, dar voi mâncaţi rahat fără nici o nevoie, nesiliţi de nimeni, de plăcere, şi staţi pe loc. Aşteptaţi porţia a doua?".

Dacă ar fi să depun o mărturie obiectivă acum, aş face-o în forma unui bilanţ, cântărind plusurile şi minusurile. Pe de o parte, anii guvernării tătăresciene 1934-38 au însemnat, pentru România, prestigiu, stabilitate şi bună stare. Concernul german Gutehoffnungshütte se bătea cu cel elveţian, Brown-Boveri ca să ne construiască la Hunedoara cea mai modernă oţelărie din Europa. 1938 a fost anul de vârf al prosperităţii economice. Pe de altă parte, Tătărescu a dat o serioasă mână de ajutor la destrămarea partidelor, începând cu al său, propriu, cel liberal, la desfiinţarea democraţiei, la instaurarea minidictaturii regale şi la mutilarea ţării în 1940. Poate că într-o anumită măsură, împrejurări externe – înconjurarea de duşmani şi abandonarea de către prietenii occidentali – precum şi faptul că dezastrul nu a fost total, constituie circumstanţe atenuante pentru Tătărescu. Ele nu mai pot fi, însă, invocate ca scuză pentru ruşinoasa destituire a lui Nicolae Titulescu pe care a prezidat-o. Amestecul de invidie, perfidie şi stupiditate care a determinat îndepărtarea marelui nostru diplomat constituie un caz unic în fenomenologia politicii româneşti. Invidie pentru că toate strălucitoarele calităţi ale lui Titulescu – inteligenţă „arhetipală" (Blaga), succese internaţionale admirate chiar de adversari (Apponyi), prestigiu european (de două ori ales în cea mai înaltă demnitate a lumii: Preşedinte al Adunării Generale S.N.), toate îl situau deasupra unui rege afectat de o axiologie ciudată: Carol detesta pe cinstitul Maniu şi iubea pe cinicul Argetoianu. Alegea invers. Aceste două adverbe subliniate – unul de loc şi altul de mod – explică mai limpede decât orice analiză motivele reale şi regale ale „debarcării" de prea valorosul cancelar. Perfidie pentru că faptul a fost camuflat. La 14 iulie 1936, în mod public şi solemn, în buletinul scris de mâna lui, după şedinţa Consiliului de Miniştri, Tătărescu elogia hiperbolic persoana şi politica lui Titulescu („încredere nelimitată, recunoştinţă adâncă, operă şi misiune îndeplinite"), pentru ca, la sfârşitul lui august, practic concomitent, să propună şi să obţină pe ascuns, într-un raport secret către rege, destituirea elogiatului pentru că nu-l iubeau fasciştii, hitleriştii şi... legionarii care asasinaseră pe I. G. Duca, şeful şi predecesorul lui Tătărescu. Şi ca în melodramele ieftine, actul era învăluit în mister, iar când a fost făcut public, era deghidat. La 29 august guvernul demisionează pentru „omogenizare" şi în aceeşi zi se formează alt guvern, identic cu cel precedent, cu excepţia lui Titulescu, care află din ziare că nu mai e ministru. În sfârşit, stupiditate, pentru că folosirea neoficială, în continuare, a ponderii europene şi a

calităţilor sale excepţionale, întâi la Paris, şi apoi, în timpul războiului, la Londra, ar fi avut incalculabile urmări benefice asupra ţării noastre.

Cancelarul ambiguu şi pedepsit

A descifra şi aprecia primele două personaje tătăresciene – Gorjeanul primodial şi Premierul fălos – a fost relativ uşor. Cu al treilea, cu Cancelarul, e mult mai greu fiindcă acesta parcurge două etape foarte diferite conţinutistic şi, trecând de la una la alta, el schimbă şi principiul generator, iar sfârşitul personajului este ambiguu. A fost oare pedepsit şi, dacă da, cum? Simplificând, să spunem de la început: în prima fază (septembrie 1940 – martie 1945) Tătărescu, ignorat sau culpabilizat, este aproape un nimeni, care luptă pentru a redeveni cineva. Face orice, dar sunt sau lucruri mărunte sau iniţiative fără rezultat (scrisorile către Maniu şi Beneş). Nu-i nimic – crede el – important acum este să se agite, să fie luat în seamă. Cum spuneau studenţii francezi: *être dans le coup* – să ia parte la „joc", la „lovitură". Principiul e *să nu iasă din scenă*. Rămâne şi cântă cu corul ariile de succes: războiul funest din Rusia, pedepsirea criminalilor de război, alianţă eternă cu puternica URSS, glorie marelui comandant de oşti, Stalin. Potrivit genelor lui politice, îşi caută un patron pe care să-l servească. Îl găseşte în Vîşinski şi în noul guvern comunizant prezidat de Petru Groza, pe care demnitarul sovietic îl impune regelui Mihai în condiţiile ştiute, la 6 martie 1945. Vicepreşedinte şi ministru de Externe, dovedind caracterul democratic şi de largă concentrare naţională a cabinetului Petru Groza. Şi acum începe etapa a doua, spectaculoasă, predominant diplomatică a cancelarului ambiguu. Pe de o parte obedienţă şi supralicitare în declaraţiile de dragoste şi fidelitate faţă de marea şi glorioasa Uniune Sovietică, iar pe de altă parte menţinerea unui corp de diplomaţi de tipul prietenului meu Igiroşanu, formaţi sub Titulescu, folosiţi de Antonescu şi preluaţi discret de Tătărescu, pregătirea serioasă a tratatului de pace de la Paris, revenirea Transilvaniei de nord răpite în 1940, convergenţe şi chiar contacte cu românii exilaţi. „Diplomaţia adaptării" era, în acest fel, bivalentă în sensul că se întemeia pe o aspiraţie legitimă, dar şi pe o utopie ridicolă: posibilitatea unei Românii ca o oază de independenţă naţională şi libertăţi politice, cu rege, cu proprietate şi capital individual, fără exproprieri şi fără revendicări anarhice (Programul Partidului Naţional Liberal). În fond, Tătărescu nu putea să păcălească oceanul de colhozuri şi mulţimea de gulaguri sovietice, care la rândul lor, nu puteau să ocolească pe români în general şi pe naţional-liberali în special. Împrejurările au făcut ca în Elveţia, la Buchs, în 1946 şi la Paris, la ambasada română, în 1947, să

îmi dau seama de ceea ce îl aştepta pe cancelarul ambiguu. Era ocolit, sta singur, dar tot cu morgă, iar în jurul lui aşteptările şoptite ale „tovarăşilor de drum": când îi vine rândul?

I-a venit în noiembrie 1947, când liberalii au fost demascaţi, daţi afară din guvern şi parlament, în urma raportului sinucigaş al lui Tătărescu în care denunţa revendicările nedrepte şi anarhia „elementelor necontrolate" şi pe deasupra afirma că o clasă mijlocie puternică şi proprietatea ca garanţie a libertăţii trebuie să stea la baza noii orânduiri de Stat şi socială, dar mai ales i-a venit rândul în noaptea de 5/6 mai când a fost întemniţat la Sighet împreună cu toţi foştii demnitari ai ţării. Aceasta era adevărata şi exemplara concentrare naţională. Arestarea a fost acompaniată de confiscarea averii, arderea bibliotecii, reprimarea familiei. După cinci ani de închisoare, este eliberat şi acceptă să scrie articole şi apeluri la uniune naţională, la împăcare şi la revenire în ţară, plus însemnări diplomatice tot între două ape – ale adevărului şi ale prudenţei – despre raporturile cu Franţa pe care o iubea *malgré tout* şi despre Conferinţa de la Geneva din 1955, în care voia să creadă de asemenea în ciuda a tot ce vedea şi ştia. Moare curând, la 28 martie 1957, răpus, cum spune un comentator, de morbul lui Pott. Cel care nu avusese parte de o moarte dramatică – asasinat de legionari sau exterminat de comunişti – se stinge din cauza unei lente şi dureroase tuberculoze osoase, organul cel mai afectat fiind coloana vertebrală. Mereu verticalitatea...

O glosă posibilă

Nu pot să închei fără a mă întreba, în spirit spinozian, dacă ambiguităţile, compromisurile şi cedările lui Gheorghe Tătărescu îşi au originea într-o pasiune extremă pentru putere şi notorietate personală sau în dorinţa de a face bine dinlăuntrul unui sistem tot mai rău. Poate în amândouă.

Mult mai sigur sunt de metamorfoza benefică, balsamică, a istoriei. Iau cazul extrem al autoacuzării (am fost spion...) şi denunţării celorlalţi (şi ei au fost spioni...). Autorii lor, atunci terorizaţi, sunt astăzi absolviţi, preţuiţi şi chiar sărbătoriţi, căci din două una: sau acuzaţiile de anticomunism erau false şi atunci sunt *victime demne* de compătimit *ale terorii totalitare*, care i-a silit să-şi facă ei înşişi rugul, sau erau adevărate, fie faptic, fie sufleteşte, şi atunci sunt nişte *rezistenţi eroici*. Oricum, „cazul" Tătărescu mai trebuie meditat, dincolo de etichete.

IV

CONCLUZII

1. VIITORUL FILOZOFIEI DREPTULUI
   UMANISM ŞI MODERNITATE
2. MODERNITATEA KANTIAN RAŢIONALĂ
   A LUI J. RAWLS
3. ANTIMODERNIŞTI: M. HEIDEGGER,
   M. FOUCAULT, MACINTIRE
4. TEME DE REFLECŢIE PERSONALĂ

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. VIITORUL FILOZOFIEI DREPTULUI UMANISM ŞI MODERNITATE

A ordona şi expune filozofia juridică din ultimele decenii ale secolului trecut pornind de la schema „dreapta-centru-stânga" înseamnă a privi dinspre structurile politicii. În această perspectivă, idealismul kantian corespunde destul de bine cu liberalismul democratic; dogmatismul autoritar, atent la comunitate, se corelează cu neoconservatismul, iar concepţiile pozitiviste, sensibile la clase şi interese colective duc, în genere, la variante de socialism.

Acum, la începutul secolului XXI, putem şi trebuie să încercăm a privi filozofia dreptului într-un mod mai durabil şi adânc, dinspre axiologie, folosind, aşa cum fac Alain Renaut şi Lukas Sosoe, schema binară „modernism-antimodernism". O vom utiliza şi dezvolta ca o concluzie la cele şase tipuri de filozofie juridică examinate şi aceasta pentru trei motive:

1. Ea exprimă deosebiri, dar nu antagonisme ireductibile, e mai mult o *concordia discors*, susceptibilă de discuţie şi convergenţă. În fond, nu dezbină, ci îmbină;

2. Aduce, din afara filozofiei juridice, autori prestigioşi, consideraţi până acum străini de preocupările juridice, precum Heidegger sau străluciţi secunzi, foarte la modă, ca Habermas, Arendt, MacIntire, P. Aubenque şi alţii, care nu pot fi ignoraţi de un jurist cu orizont european şi

3. Noul umanism juridic care se desprinde din discuţia acestei opoziţii, nu mai are un aspect abstract, filantropic, ca jusnaturalismul din Secolul Luminilor, ci unul concret-operaţional, întrucât revendică şi instituţionalizează restaurarea subiectului de drept (drepturile omului şi reconstruieşte comunitatea umană pe baza ordinii democratice de drept. Prin aceasta, filozofia dreptului se integrează spornic în procesul de mondializare ascendentă, caracteristic prezentului şi mai ales viitorului.

2. MODERNITATEA KANTIAN RAŢIONALĂ A LUI RAWLS

Factorul dominant care conferă şi asigură modernitatea filozofiei juridice de azi provine din idealismul critic kantian şi constă într-o raţionalitate restauratoare a subiectului de drept şi organizatoare a unei ordini mondializate, democratic consimţite. Modernitate înseamnă promovarea unui nou umanism, întemeiat pe demnitatea şi libertăţile eticizate ale persoanei umane, reaşezată în centrul fenomenologiei juridice, iar pe de alta, pe o viziune universalistă a fericirii social organizate într-o reţea de uniuni, instanţe şi acţiuni tot mai cuprinzătoare şi mai eficiente.

În interpretarea noastră, această modernitate binară este deschisă şi chiar solicită substanţial elemente neotomiste în vederea determinării componentelor fericirii sociale – în primul rând binele comun al filozofiei creştine – şi apoi, metodologic, preia elemente tehnico-ştiinţifice ca teoria sistemelor şi a jocurilor, elaborate de matematicile moderne.

Cel care a dat raţionalităţii moderne un conţinut bogat şi precis, reuşind să impună în Statele Unite, dominate până atunci de utilitarism mărunt, un kantianism practic, operativ chiar în plan judiciar, este John Rawls, autorul operei fundamentale *A theory of justice*, apărută în 1972. Pentru a remedia reducţionismul întreit al utilitarismului (coborârea persoanei umane la nivelul senzaţiilor de plăcere şi durere, ignorarea binelui comun superior intereselor personale şi dependenţa valorii moral-juridice de urmările faptice). Rawls construieşte o teorie a echităţii (*faireness*) care combină tradiţia raţional-contractualistă datând de la Rousseau şi Kant cu instrumente teoretice moderne ca teoria deciziei. În această lumină, justiţia devine o problemă de alegere şi repartiţie corectă a beneficiilor şi sarcinilor inerente cooperării sociale. Aceasta fiind funcţia justiţiei, care sunt principiile ei? Ele trebuie să pornească de la ideea că o societate se caracterizează deopotrivă printr-o identitate de valori, dar şi printr-un conflict de interese. Presupunând că partenerii sociali sunt raţionali şi se află în poziţie de egală libertate, Rawls

formulează două principii fundamentale de justiţie. Iată principiul egalităţii: „În primul rând, fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la sistemul cel mai întins de libertăţi fundamentale, egale pentru toţi, care să fie compatibil cu acelaşi sistem pentru ceilalţi". Al doilea sistem, acela al diferenţei, sună astfel: „Inegalităţile sociale şi economice trebuie organizate astfel încât concomitent a) toţi să poată să se aştepte raţional ca ele să fie în avantajul fiecăruia şi b) ca ele să fie ataşate unor poziţii şi funcţiuni deschise tuturor." Altfel spus, mai simplu, înseamnă a căuta o concepţie a justiţiei care să împiedice utilizarea darurilor naturale întâmplătoare şi a consecinţelor lor sociale ca atu în urmărirea de avantaje politice şi sociale. De observat că numai primul principiu – dreptul la egale libertăţi – are valoare de imperativ categoric şi ca atare numai el se bucură de prioritate morală pe când cel de al doilea – acela al condiţiilor necesare pentru ca inegalităţile să se încadreze într-o justiţie distributive – seamănă cu exigenţă politică, mai exact social-democrată.

În partea a doua a lucrării, autorul tratează despre formele politice particulare, corespunzătoare acestor principii (alegerea unei Adunări Constituante, elaborarea unei constituţii) şi despre procedurile de elaborare legislativă.

În sfârşit, în partea a treia şi ultimă, Rawls priveşte justiţia ca valoare umană şi pune problema trecerii de la drept la morală. El crede că practicarea justiţiei creează legăturile preţioase de amiciţie civică şi, prin alegerea de acord cu ceilalţi, impulsionează puternic integrarea comunitară, astăzi de dimensiuni mondiale. Teoria justiţiei elaborată de Rawls reprezintă un mijloc prestigios prin care insul nevolnic devine persoană plenară şi sporeşte, prin intermediul dreptului, patrimoniul valoric al umanităţii.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

3. ANTIMODERNIŞTI: HEIDEGGER, FOUCAULT, MACINTIRE

Este curios cum specificitatea dreptului – normativitatea lui valorică – şi apoi chiar existenţa lui pur şi simplu au fost negate în numele metafizicii, antropologiei, istoriei şi chiar al... moralei, cu care el face corp împreună.

În privinţa lui *Heidegger*, aserţiunile filozofico-juridice ale celebrului filozof au fost afectate de adeziunea lui – în fond amară şi ambiguă – la nazism şi pe de altă parte de profundul pesimism al tezelor sale generale, ontologice şi antropologice. După Heidegger, omul se defineşte prin faptul că este destinat morţii (*Sein zum Tode*), că trăieşte în teamă (*Angst*) şi grijă (*Sorge*), că are condiţia de aruncat în lume (*Geworfenheit*). Din această concepţie nu lipseşte o etică sui generis, paradoxală şi în cele din urmă distructivă. Pe de o parte, grija ne poate îndrepta spre ceilalţi pe care îi simţim prin empatie (*Einfühlung*). Există chiar un fel de progres, de înaintare (*Vorlaufen*) în conştiinţa vinovăţiei noastre ontice. Această vinovăţie nu derivă însă din fapta rea, ci din posibilităţile pe care le-ai lăsat deoparte prin alegerea morală. În fond, susţine Heidegger, orice existenţă e vinovată. Cu aceasta se aruncă în aer responsabilitatea şi, o dată cu ea, dreptul.

Istoric, Heidegger găseşte echivalentul morţii atotstăpânitoare în actuala „domnie sinistră a tehnicii". Aceasta îi permite să susţină, de pildă, că America liberal-democratică şi Rusia totalitar-comunistă sunt două chipuri ale aceleaşi forţe şi aceluiaşi cult: „tehnica dezlănţuită". Epoca de supremaţie a tehnicii este contrarie omului ca subiect de drepturi şi statului de drept. „Pentru mine, astăzi, chestiunea hotărâtoare este de a şti cum se poate realiza în general un sistem politic care să corespundă epocii tehnice şi care ar putea fi acest sistem. Nu cunosc un răspuns la această chestiune. Nu sunt convins că el este dat de democraţie".

Michel Foucault şi adepţii lui, îndeosebi G. Deleuze, condamnă modernitatea raţională a filozofiei juridice actuale şi contestă prioritatea subiectului de drept, în numele unui vitalism care se reduce în fond la forţă şi voinţă de putere. Se ajunge, pe această cale, la contestarea oricărui guvern

şi la elogierea oricărei violenţe rebele (gherile, terorism) pentru că acestea ar reprezenta viaţa, autenticitatea, schimbarea, viitorul, pe când *establishment*-urile ar însemna încremenire, moarte. Dar dacă revoluţia este prin ea însăşi un fenomen pozitiv şi guvernarea unul negativ, ce se întâmplă cu revoluţiile care cuceresc puterea şi devin guverne? Urmările acestei „teologii a revoluţiei": angelizează o fază a puterii – revendicarea – şi satanizează a doua fază, complementară – dobândirea, reuşita. E cum ai spune că a cumpăra pâinea este admirabil, a o mânca e oribil. Această dualitate absurdă se găseşte în diferite stări de spirit actuale (permisivitatea), în procese stranii (persecutarea majorităţii de către o minoritate agresivă) sau în lozinci frapante: (e interzis să se interzică; iertăm, dar nu uităm etc.). În combaterea machiavelismului, am arătat cu argumente şi exemple că forţa şi expresia ei agresivă, violenţa, sunt sterile şi autodevorante. Nu duc nicăieri şi se prăbuşesc, se destramă. Sunt autodevorante, după caz şi împrejurări.

Modernitatea raţională a avut parte şi de critici îndulcite. MacIntire reproşează noului umanism juridic individualismul şi ineficienţa. Şi „nominalizează" cinci întrebări fierbinţi, cărora nici şcoala dreptului natural, nici idealismul critic al lui Kant, nici post sau neokantienii nu le-au găsit răspunsuri. Iată-le: există războaie juste? Marile inegalităţi economice sunt compatibile cu ideea de justiţie? Aceasta cere oare compensaţii pentru nedreptăţile din trecut? E justă pedeapsa cu moartea? Trebuie permis avortul? Ca remediere, MacIntire propune o reîntoarcere la ideea de raţiune şi virtute în sens antic, în felul lui Aristotel, care integra dreptul şi justiţia într-o ordine obiectivă, cosmică, virtutea morală şi juridică nefiind o aserţiune individuală, ci componentă a armoniei. Desigur, spiritul elevat al lui Platon şi categoriile lui Aristotel pot fi încă rodnice, în sensul şi modul arătate atunci când am tratat despre tipul antic de filozofie juridică, dar transpunerea *tale quale* a lui Aristotel în actualitate şi adoptarea eticii sale sclavagiste sunt oare soluţiile necesare la complexa reificare şi la noile şi paradoxalele dependenţe ale omului actual?

În sfârşit, Habermas şi K.O. Apel nu neagă adevărurile obţinute de filozofia raţională modernă, dar vor să arunce o punte între aceasta şi gândirea structuralistă şi semiotică la modă în deceniile '70 şi '80, şi insistă asupra necesităţii unei *etici a discuţiei*. În domeniul dreptului, această modalitate a comunicării este posibilă şi utilă pentru aplicarea principiilor moral-juridice, dar nu pentru stabilirea acestora care – o ştim de la Kant – e o problemă de coerenţă, de universalizare raţională. Raţionalitatea nu poate fi pusă în discuţie deoarece ea constituie însăşi baza acesteia, e condiţia şi garanţia schimbului de idei.

4. TEME DE REFLECŢIE PERSONALĂ

I. Sensul profund al epocii prezente

A) Trecerea de la un timp al *divergenţei* şi *antagonismelor* la altul nou, de *convergenţă* şi *integrare*. Regula e centripetă, excepţia, centrifugă. În prezent, integrarea se face *pe zone vaste*, e continentală, dar nu propriu-zis totală, universală.

B) Cu formula lui Titulescu epoca noastră se defineşte prin înlocuirea principiului *subordonării* cu acela al *coordonării*. În loc de dominaţie, conlucrare.

C) *Consecinţe*: politica nu mai este arta diviziunii şi stăpânirii (*Freund – Feind Beziehung*, relaţia „prieten-duşman" – Carl Schmitt), cu maxima corespunzătoare *divide et impera* (împarte şi stăpâneşte), ci devine arta asocierii şi împlinirii împreună. *Nu se mai guvernează contra, ci pentru.* Dreptul acţionează ca *forma tare* de plenitudine socială (hardware).

II. Avantajele şi dezavantajele pluralismului

Atât în filozofie, cât şi în politică, pluralismul părerilor şi poziţiilor e benefic: îmbogăţeşte, corectează, stimulează progresul. *Diferenţa e creatoare*, dreptul la altă părere (*the right to disent*) este eminamente democratic. Cu o condiţie: să nu se piardă *fundamentum divisionis*, fondul de principii comun, admis implicit de toate diferenţele. Ambii termeni sunt necesari. Fără diferenţe, se ajunge la dictatură şi totalitarism; fără fundament comun, la anarhie şi autodezmembrare.

III. Tendinţe şi exigenţe filozofico-juridice în viitor

A. Tendinţa de globalizare, aspiraţia spre universalitate. Procesul dificil de integrare a creativităţii personale şi a specificului raţional în plan continental şi mondial.

B. Exigenţa pragmatică, aplicabilitatea. În centrul filozofiei juridice

kantiene sta valoarea persoanei raţionale, în centrul filozofiei democraţiei stă azi valoarea umanităţii organizate pe criteriul funcţional.

C. Metodologia depăşirii aporiilor teoretice şi a tensiunilor practice. Desigur, aporiile (dificultăţile, problemele) filozofice nu pot primi soluţii unice, sigure, demonstrabile ca cele ştiinţifice, dar ele pot fi reformulate şi regândite în termeni noi (de ex. sistemici) şi pe principii noi (modelare, interacţiune funcţională). Pragmatic, soluţia pare a fi *eticizarea libertăţii empirice.*

Bibliografie

MIRCEA DJUVARA, **Eseuri de filozofie juridică**, 1997

PAUL ALEXANDRU GEORGESCU, **Cercetări de filozofie juridică (neokantienii)**, 1942

RAFAEL CALDERA, **Specificitatea democraţiei creştine**, 1992

PLANO, RIGGS, ROBIN, **Dicţionar de analiză politică**, 1992

GIORGIODEL VECCHIO, **Lecţii de filozofie juridică**, tr. rom. 1994

UMBERTO ECO, **Globalizarea şi morala**, în Globul, 24.III.2000

JERONIMO MOSCARDO, **Globalizarea: pentru ce? În căutarea unei etici**, în Mileniul III, nr. 1

ALAIN RENAUT şi LUKAS SOSOE, **Philosophie du droit**, 1991

MIRCEA MALIŢA, **Zece mii de culturi şi o singură civilizaţie**, 1998

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Cuvânt înainte la *Filozofia Dreptului în contextul actualităţii. Tratat şi antologie de texte*, de prof. univ. dr. Avram Filipaş 5

PREFAŢĂ 11
În loc de C.V. 11
Trei finalităţi fundamentale 11
I. Reconstrucţia modernă a filozofiei juridice 12
II. Exegeza timpului prezent, provocări şi răspunsuri 13
III. O modelare umanistă a viitorului 17
IV. Sincronism şi aport personal 21
Filozofia juridică şi viitorul 26

INTRODUCERE 29
1. Situarea filozofiei dreptului 31
Importanţa dreptului şi definiţia filozofiei juridice 31
2. Funcţii şi definiţii 31
3. Lucrarea istorică a filozofiei dreptului 32
Actualitatea filozofiei juridice 33
4. Instrument al noului umanism juridic 33
5. Relaţiile cu sociologia 34
6. Relaţiile cu morala 36
7. Relaţiile cu enciclopedia juridică şi cu teoria generală a dreptului 39
Posibilitatea filozofiei dreptului 41
Selecţia de definiţii ale filozofiei dreptului 42
Texte şi comentarii 43
Obiectul şi metodele sociologiei 43
Relaţiile între social şi juridic 44
Relaţiile cu etica 44

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Relaţiile între Stat şi morală 45
O reuşită a umanismului juridic actual: Teoria justiţiei de J. Rawls 46
Bibliografie 47

I. PARTEA ISTORICĂ 51

1. TIPUL ANTIC 53
Traiectorie 53
Trăsături definitorii 53
Reuşite 53
Limite, lipsuri 54
Aportul antic la filozofia dreptului 54
Reprezentanţi ai modelului antic 55
Platon 55
Aristotel 56
Filozofia dreptului în varianta romană 57
Texte şi comentarii 58
I. Făcătorii dreptăţii în gândirea lui Platon 58
1. Dreptatea celor bogaţi – cumpărată şi reversibilă 58
2. Dreptatea siluită şi înrobită de cei puternici 59
3. Dreptatea celor abili: un înşelător înşelat 59
4. Soluţia lui Platon: dreptatea celor virtuoşi 60
II. Republica lui Platon: utopie filozofică sau proiect socialist? 60
III. Întoarcere la Aristotel? 61
Dreptul natural 62
Sclavia 62
Revoluţia 63
IV. Platon şi Kant 64
V. Pe marginea Tiranului iubit de Cioran 64
Citate 65
Bibliografie 66
Tipul antic – punctualizare 66

2. TIPUL MEDIEVAL 68
Meditaţie prealabilă asupra Evului Mediu 68

Traiectorie 70
Caracteristici 70
Meritele tipului 70
Defectele tipului 70
Modernitatea gândirii tomiste 71
Reprezentanţi ai tipului medieval 71
Sfântul Augustin 71
Sfântul Toma de Aquino 72
Texte şi comentarii 74
I. Pesimism şi optimism în *De civitate Dei* 74
II. Mircea Vulcănescu despre Toma de Aquino 75
III. Toma de Aquino văzut de Michel de Villey 78
IV. Excesele teologismului 78
Teologizarea comunismului 79
Teme de referat 79
Bibliografie 80

3. TIPUL RENASCENTIST 81
Traiectorie 81
Procese definitorii 81
Reuşite şi limite 82
Reprezentanţi ai tipului 82
1. Machiavelli 82
Teze şi antiteze 84
Critica politicii forţei 85
Criteriul machiavelic: măiestria tehnică 86
Contribuţii româneşti 87
Actualizare 87
2. Thomas Hobbes 89
Obiecţii la doctrina absolutismului monarhic 90
Greşelile lui Hobbes 90
Actualitatea statului puternic 91
Texte şi comentarii 93
Imaginile lui Machiavelli 93
Greşelile lui Machiavelli 94

Texte machiavelice comentate 95
Comparaţie: Machiavelli-Hobbes 97
Hobbes greşeşte în premise, nu în raţionament 97
Notă asupra utopiilor renascentiste: Morus, Campanella 98

4. TIPUL ILUMINIST 100
Trăsături fundamentale 100
Calităţi şi „defecte de frumuseţe" 100
Reuşitele modelului iluminist 101
Obiecţii 101
Reprezentanţi ai tipului iluminist 101
Immanuel Kant 101
Prolegomene la măreţia kantiană 101
Viaţa 103
Omul 106
Opera 108
Texte şi comentarii 110
1. Kant despre drept 110
Diferenţiere faţă de morală 110
Rădăcina comună 110
Trei forme ale dreptului 111
Diviziunile dreptului 111
2. Kant despre instituţiile juridice 112
Influenţa lui Kant asupra filozofiei juridice 114
Kant şi actualitatea 115

5. TIPUL HEGELIAN 116
Trăsături caracteristice 116
Dreptul şi Statul în gândirea hegeliană 117
Dificultăţile politico-juridice ale absolutului hegelian 120
Reversibilitate şi eroizare greşită 120
Actualitatea hegelianismului 121
Texte hegeliene 123
Texte şi comentarii 124
Bibliografie 127

6. TIPUL POZITIVIST 128
Trăsături caracteristice 128
Greşeli şi merite 129
Direcţii de dezvoltare a pozitivismului 130
Codificarea şi şcoala exegetică 130
Aplicarea pozitivismului la drept 132
Şcoala istorică 133
Şcoala utilitaristă – J. Bentham 136
Ihering şi jurisprudenţa intereselor 140
Pozitivismul juridic 141
Pozitivismul sociologic şi dreptul viu 142
Negativismul radical 143
Texte şi comentarii 145
1. Savigny despre creştinism şi cutumă 145
2. Bentham despre utilitarism 145
3. Bertrand Russell despre principiul plăcerii 146
4. Un pamflet contra utilitarismului 147
MODELE ROMÂNEŞTI DE CREATIVITATE JURIDICĂ 148
Mircea Djuvara 148
Nicolae Titulescu 159
Personalitatea 159
Gândirea politico-diplomatică 159
Deontologia diplomatică 160
Metode şi procedee 161
Un dicţionar diplomatic titulescian 165
Strategii diplomatice 165
Perplexitatea minciunii 165
Viziunea anticipatoare, simţul viitorului 166
Texte şi comentarii 166
Aplicaţii 167
Soluţii titulesciene în două cauze celebre 167

SITUAŢIA ACTUALĂ A FILOZOFIEI DREPTULUI 169
1. Filozofia dreptului în 1936 169

Corolarele politice în 1936 170
2. Situaţia filozofiei dreptului în 2000 171

II. PARTEA SISTEMATICĂ 175
1. FUNCŢIA LOGICĂ 177
Conceptul dreptului. Cunoaştere genetică şi Cunoaştere sistematică 177
Conţinutul dreptului şi conceptul dreptului 178
Ştiinţa scopurilor 182
Dreptul este voinţă 184
Dreptul este voinţa socială care uneşte 185
Dreptul este voinţa de sine stătătoare 188
Dreptul este voinţa care uneşte autonom şi inviolabil 189
Categoriile şi conceptele juridice fundamentale care derivă din conceptul dreptului 192
Justiţia şi dreptul just 194
Principiile dreptului just 200
Conceptul şi ideea dreptului 203
2. FUNCŢIA DEONTOLOGICĂ 211
3. FUNCŢIA DE LEGITIMARE 219
1. PUTEREA 220
A. Puterea la nivel logic, definiţie 220
B. Puterea la nivel social. Tipologie 222
Trei tipuri de dominaţie (Max Weber) 222
Bivalenţa tipului carismatic 226
Tipologie politică românească 227
C. Puterea la nivel valoric. Legitimitatea 228
Teoria forţei. Cinism şi indulgenţă 229
Teoria recunoaşterii, avatarurile consimţământului 232
Axiologia românească a puterii 234
Mutaţiile actuale ale puterii. Eticizare şi mondializare 234
Puterea democratică. Ispite şi primejdii 236
Puterea în Europa viitoare 237
Texte şi comentarii 238
I. Sf. Augustin: fără justiţie, statul e banditism 238
II. De Jouvenel: cele două căi ale puterii 239

III. Patru momente istorice în hermeneutica puterii 239
1. Sofocle 240
2. Toma de Aquino 240
3. Machiavelli 241
4. Kant şi Revoluţia franceză 245
2. CONVENŢIA 247
Critica doctrinei tradiţionale 249
Raţionalitatea voinţei juridice 249
Convenţia *lato sensu* şi *stricto sensu* 251
Libertatea voinţei juridice 252
Concluzie: valoarea convenţiei 253
Convenţia în condiţiile actuale 253
Noi valenţe 255
Prospectiva convenţiei 255
3. PEDEAPSA 255
I. Stabilirea schemei operative 257
II. Ordonarea tipologică a pedepselor 257
III. Convergenţa legitimărilor 259
Texte şi comentarii 262
4. PACEA 267
Concepţia kantiană despre pace 267
Conţinutul proiectului 268
Articole definitive 269
Republicanismul 270
Federalismul 270
Ospitalitatea universală 271
Garanţii suplimentare 271
Dezvoltarea concepţiei kantiene de către N. Titulescu 272
Concepţia titulesciană despre pace 273
Elogiu şi avertisment 275
Texte şi comentarii 276
Pacea după terminarea războiului rece 276
Subestimarea mentalului 277
Bibliografie 277

III. PARTEA INTERDISCIPLINARĂ 279
Logica probelor şi silogismul judiciar 281
Logica probelor 282
Silogismul judiciar 307
O încercare de tipologie juridică 314
Opt miniştri de Externe 334
NICOLAE TITULESCU 335
Preludiu mozartian 335
Sfidarea spaniolă 336
Recrearea lui Jean Jaurès 337
Iniţiere în arta diplomatică titulesciană 338
Text şi efervescenţă 340
Întâmplări la Congres 341
Identitatea profundă 342
ALEXANDRU VAIDA VOEVOD 344
Paradigma Vaida 344
Omul Vaida 345
Ministrul de Externe 347
Umor şi politică 348
Loc în istorie 349
GEORGE MIRONESCU 350
Redefinire 350
Dublă aparenţă 351
Polisemia zâmbetului 352
Succese internaţionale 353
Deontologia diplomatică 355
Intermezzo universitar 356
GRIGORE GAFENCU 357
Întâmplare cu şah 357
Strălucitul secund 359
Şi prudentul comandant 360
Portrete semnate Gafencu 361
Locul adevărat 363
ISTRATE MICESCU 364
Superlativul Micescu 364

CURTEA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Avocatul şi profesorul 367
Ministrul de Externe 369
MIHAIL MANOILESCU 371
Eul şi circumstanţa 371
Şase personaje deconcertante 372
„M-ai ghicit!" 375
Dictatul şi viitorul 376
MIHAI ANTONESCU 378
Dependenţă şi dualitate 378
Imagini şi ipostaze 380
Ică şi totalitarismul 382
Avocatul, profesorul şi cancelarul 384
O întâlnire noaptea târziu 386
Ultima glosă 387
GHEORGHE TĂTĂRESCU 387
Gorjeanul primordial 387
Premierul falnic 388
Mărturii la trei niveluri 390
Cancelarul ambiguu şi pedepsit 393
O glosă posibilă 394

IV. CONCLUZII 395
1. VIITORUL FILOZOFIEI DREPTULUI. UMANISM ŞI MODERNITATE 397
2. MODERNITATEA KANTIAN RAŢIONALĂ A LUI RAWLS 398
3. ANTIMODERNIŞTI: HEIDEGGER, FOUCAULT, MACINTIRE 400
4. TEME DE REFLECŢIE PERSONALĂ 402
I. Sensul profund al epocii prezente 402
II. Avantajele şi dezavantajele pluralismului 402
III. Tendinţe şi exigenţe filozofico-juridice în viitor 402
Bibliografie 403

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Printed and bound in Romania
by punct

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Tratatul de faţă urmăreşte trei finalităţi fundamentale:

- Regândirea şi reconstruirea amplificată a filozofiei dreptului în orizontul problematic şi metodologic al actualităţii;
- O hermeneutică a timpului prezent, cu cercetarea critică, în spiritul lui Arnold Toynbee, a aporiilor, calde şi reci, generate de liberalismul vulnerabil, de totalitarismul terorific şi de democraţia pe cale de mondializare şi
- Modelarea umanismului juridic viitor, cu sistematizarea scenariilor prospective şi cu o propunere proprie bazată pe teoria sistemelor.

În procesul de elaborare îndelungată a Tratatului, prima preocupare a autorului a fost să unească rodnic creativitatea românească şi împlinirile prestigioase ale gândirii moderne din ţările apusene.

Asistent al prof. Mircea Djuvara şi colaborator, în cadrul Societăţii Naţiunilor, al lui Nicolae Titulescu, cunoscător la faţa locului al culturilor juridice străine şi invitat pentru cursuri la zece universităţi europene şi americane, actualmente profesor de Filozofia Dreptului la Universitatea Titu Maiorescu, autorul Tratatului, ales membru corespondent a două Academii latino-americane, a fost în măsură să concretizeze această sinteză care constituie încă o dovadă a integrării noastre într-o modernitate europeană demnă şi creatoare.

ISBN 973-98628-1-0